Pensamiento
político
posfundacional

Jacques Derrida: Democracia y soberanía

gedisa

Laura Llevadot

Pensamiento
político
posfundacional

Jacques Derrida: Democracia y soberanía

gedisa

Laura Llevadot

Laura Llevadot

Jacques Derrida: Democracia y soberanía

Pensamiento político posfundacional

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL

Concebir la política de otra manera

Directora de la colección: Laura Llevadot

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

Claude Lefort: La inquietud de la política
Edgar Straehle

Jacques Rancière: Ensayar la igualdad
Javier Bassas

Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno
Josep Monserrat

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía
Antonio Gómez Villar

Giorgio Agamben: Política sin obra
Juan Evaristo Valls Boix

Alain Badiou: Lo político y la política
Jordi Riba

Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad
Ester Jordana

Jacques Derrida: Democracia y soberanía
Laura Llevadot

Jean-François Lyotard: Estética y política
Gerard Vilar

Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo
Fina Birulés

Judith Butler: Vida y vulnerabilidad
À. Lorena Fuster

Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo
Martha Palacio Avendaño

Jean-Luc Nancy: Ser-en-común
Begonya Sàez Tajafuerce

Miguel Abensour: La democracia contra el Estado
Jordi Riba

Christian Laval y Pierre Dardot: Lo común
José Luis Villacañas

Jacques Derrida: Democracia y soberanía

Laura Llevadot

gedisa
editorial

© Laura Llevadot, 2018

© De la presentación: Joan-Carles Mèlich, 2018

Traducido del catalán por Javier Bassas

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: marzo de 2020, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. Tibidabo, 12, 3º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

http://www.gedisa.com

Preimpresión:

http://www.editorservice.net

e-ISBN: 978-84-18193-02-6

La traducción de esta obra ha contado con una ayuda

del Institut Ramon Llull

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

La última palabra del Ulises

Joan-Carles Mèlich

Esta lengua que no es mía

Sujetos a la lengua

Hostipitalidad

Democracia inmunda

No hay sino Estados canallas

Tengo un coño que me tapa toda la cara

Afirmad siempre la sobrevida

Breve biografía de Jacques Derrida

Bibliografía

La última palabra del Ulises,

Joan-Carles Mèlich

¿Cómo explicar el pensamiento de un autor como Jacques Derrida? ¿Cómo interpretarlo, cómo introducirlo a los lectores? ¿Se le puede ser fiel? El pensador de la aporía nos sitúa ante una primera aporía: ¿cómo hablar de su filosofía? ¿No supone eso que Derrida dice algo que puede ser reproducido, algo que puede ser traducido y, lo que resulta todavía más problemático, que puede ser establecido de una vez por todas, que puede ser entendido y, por tanto, clausurado? Quizá leer a Derrida y darlo a leer y presentarlo a alguien que todavía no lo conoce, o que lo ha leído pero no ha acabado de entenderlo, supone ya aprender a leer de otra manera, otramente, diferentemente, diferidamente, porque una de las primeras cosas que se descubre es que, según Derrida, la escritura no es algo marginal, un añadido al pensamiento, un tipo de instrumento, de canal o de medio, sino el pensamiento mismo; y por ello, precisamente, cualquier escrito sobre esa filosofía tiene que serlo también sobre la escritura.

Pues, bien, éste es el reto que Laura Llevadot se propone en este libro. Un reto que, como todo auténtico reto, es un desafío. En este caso, un triple desafío, diría yo. En primer lugar, se nos presenta el pensamiento de un filósofo que rompe con la tradición metafísica occidental con una radicalidad difícil de soportar para muchos. Pero, también, existe la dificultad de transmitir ese pensamiento porque no se puede hablar de Derrida de cualquier manera, como se hablaría de cualquier otro. Y, para acabar, el reto de hacerlo accesible a aquel que quizá no lo ha leído nunca pero querría leerlo, que tiene curiosidad por conocer qué dice ese francés nacido en Argelia, judío y amigo de Lévinas, lector de Husserl y de Heidegger, de Shakespeare, de Kafka y de Joyce.

Abrimos el libro de Laura Llevadot y, desde la primera página, su

tono nos llama la atención. En efecto, introducir Derrida al lector no es fácil, no es cosa sencilla. Hay que hacerlo derridianamente, ya que, si no se hiciera así, el texto sería una primera traición al pensamiento del maestro. Hablar de Derrida sólo se puede hacer à la Derrida, y Laura Llevadot lo hace de manera excelente, problematizando la lengua. En el inicio, está el lenguaje y el lector debe saberlo desde el primer momento, porque los seres humanos somos herederos —ésta es una de las primeras lecciones que nos da — y en la lengua que heredamos hay, también, inevitablemente, la herencia de una ley y, por tanto, igualmente de una violencia. Somos herederos porque somos finitos. La finitud no es la muerte, sino la vida misma, una vida que no puede eludir las herencias, con todo lo positivo, pero también lo negativo, que ello comporta, porque también es la herencia de una impropiedad, la de algo que no poseemos del todo, la herencia de una impureza o un mestizaje. Somos en la historia, en la materialidad de los cuerpos, en las situaciones y en las relaciones, y desde aquí (nos) pensamos y (nos) vivimos. Siempre existimos en situación, siempre llegamos demasiado tarde. No empezamos con las manos vacías.

No soy un «experto» en Derrida, sino un lector, un apasionado lector de su obra, y también soy de los que defienden que la filosofía tiene que poder ser leída por no expertos, por no filósofos, por simples lectores. Pues, bien, diría que, para conocer el pensamiento de un autor, es importante plantearse dos preguntas: ¿contra quién piensa? ¿Cuál es su tema fundamental? ¿Qué es lo que le preocupa? En el caso de Derrida, la respuesta a la primera pregunta es clara: piensa contra la «metafísica», contra aquella tradición dominante en Occidente que entiende el ser como «presencia», como un «referente absoluto» que da razón de todo lo que pensamos, decimos o hacemos. No obstante, la respuesta a la segunda pregunta no resulta tan fácil. En alguien como Derrida, que no tiene una obra central, un opus magnum como, por ejemplo, Ser y tiempo de Heidegger o Totalidad e infinito de Lévinas, la respuesta, insisto, no resulta tan sencilla. Laura Llevadot, a mi entender, toca el corazón del pensamiento derridiano cuando lo sitúa en el ámbito de lo político, de la democracia, de la soberanía.

En su conferencia Fuerza de ley, Derrida dice: «La deconstrucción es la justicia». Ésta es una de sus tesis más relevantes, porque la crítica

a la metafísica no lo es sólo a su dimensión epistemológica, sino fundamentalmente a su política y ética, ya que un pensamiento metafísico se caracteriza por hacer valer lo Uno por encima de lo único, el modelo por encima de la singularidad. ¿Cómo pensar, desde ahí, lo político: la democracia, la justicia, la hospitalidad o el género? La de Derrida es una filosofía que muestra que no hay política sin mala conciencia, es decir, sin impureza, sin vergüenza, porque no hay nada más antidemocrático o injusto que considerarse demócrata o justo, que afirmar que la democracia o la justicia se han hecho presentes o que vivimos, finalmente, en una democracia y que podemos, por tanto, tener la conciencia tranquila y dormir sin sufrir pesadillas. Leer, pues, a Derrida es atreverse a iniciar una aventura inquietante en torno a sus preocupaciones éticas y políticas, unas preocupaciones que también son las nuestras. Y, entonces, no pensar como Derrida, sino con él y desde él. Éste es el reto.

No es necesario haberlo leído mucho para saber que nos encontramos ante un pensamiento que no quiere, de ningún modo, dar estrategias para orientar la acción, sino que, al contrario, quiere desfundamentarla, inquietarla; porque abrir un libro de Derrida es experimentar la ruptura y el desasosiego, es darse cuenta de lo que Kafka mencionaba en 1904 en su conocida carta a Oskar Pollack: «Si el libro que leemos no nos obliga a despertarnos como un puñetazo en la cara, ¿para qué leerlo?». Nadie lee para ser feliz. Lo que necesitamos son libros que nos hagan sentir desterrados, en el exilio, en un viaje incierto que no sabemos adónde nos conducirá y en el que lo único que sabemos con certeza es que saldremos de él transformados, ¿y quizá deformados? Sí, ese es el riesgo. Nadie vuelve igual después de leer a Derrida. Pensamiento de la justicia y del derecho, de la hospitalidad y de la hostilidad, de la donación y de la economía, Derrida siempre inquieta. El lector tiene una sensación extraña. En las clases de filosofía nos enseñan sistemas en los que todo encaja, en los que siempre hay una respuesta oportuna que, demasiado rápidamente, cierra la pregunta, la elimina, la destruye. No se enseña a leer lentamente, como pedía Nietzsche, y ello significa demorarse en la pregunta, hacer que lo interrogante se convierta en una forma de existencia, en una manera de «ser en el mundo», porque no puede haber ninguna filosofía que pueda ser coherente sin cuestionarse a sí misma, sin reconocer sus

presupuestos y prejuicios, las premisas que operan en ella implícitamente.

¿Insatisfacción en la lectura de Derrida? Sí, es verdad, porque las aporías no se han superado nunca, nunca pueden ser superadas. Hoy vivimos en la era de la «resolución de conflictos» y Derrida nos enseña que los verdaderos conflictos no pueden resolverse. En un pensamiento de la extranjeridad y de la diferenzia[1] —porque, si hay algo que preocupa a Derrida, es el otro, el que no puede ser normalizado ni integrado— la respuesta que cada uno da a ése que le provoca y lo requiere no es —ni podrá ser nunca— suficientemente buena. Porque eso es la deconstrucción: respuesta, afirmación; porque, si algo queda claro en Derrida, es que su filosofía no es un cierre en el vacío y en la nada, sino la abertura a una radical alteridad, una abertura que queda, como él mismo dice, expresada en la última palabra del Ulises de James Joyce: «Sí».

---

1. En el original catalán, tanto en este prólogo como en el resto del libro, se traduce el neologismo derridiano «différance» por otro neologismo, «diferènzia». Entre las dos traducciones establecidas en castellano, «diferancia» con «a» y «diferenzia» con «z», optamos por esta última para conservar la homofonía que existe entre los términos franceses: la grafía gramatical («différence») y el neologismo derridiano («différance»). Más adelante (cfr. capítulo «Tengo un coño que me tapa toda la cara»), la autora explicita el sentido de este término. [N. del T.]

Esta lengua que no es mía

Empezaremos por el medio.

No se puede escribir o hablar sobre Derrida sin empezar problematizando el primer gesto de toda habla y escritura: la cuestión de la lengua. Escribo en catalán sobre Derrida. Algo extraño. Es poco común escribir en catalán, tanto más si se trata de filosofía, y más insólito todavía si lo hacemos a propósito de la filosofía contemporánea de las últimas décadas. Políticas editoriales, programas de investigación, políticas académicas que priorizan el inglés como único instrumento de comunicación de la comunidad llamada científica; pero, también, pragmática del Capital, leyes del mercado nacional e internacional, edictos ministeriales, políticas pedagógicas, intereses mediáticos, teletecnologías globales que espectacularizan la cultura hasta límites insospechados, estrategias periodísticas y comunicativas en general… todo ello hace de este simple hecho una rareza abocada desde buen principio a la minorización de éste, ya de por sí, pequeño libro. Podría entonces agazaparme en la trinchera y, desde ahí, intentar lanzar algún disparo acertado que sólo unos pocos habrán de entender. Es una cuestión de igualdad, de derecho a mi lengua. Tengo el mismo derecho que tú, que utilizas ese extraño inglés estandarizado que es casi una invención académica y que te llena de prestigio, y que tú, sí, tú, ese de ahí, catedrático en peligro de extinción que conviertes el castellano en la lengua viril de la filosofía seria, de los que leen las fuentes en alemán y nos explican, a los pobres desgraciados que no hemos tenido la suerte o la voluntad de aprenderlo, las grandes aportaciones de Heidegger, pongamos por caso, al pensamiento contemporáneo y a la comprensión del mundo en general. Podría decir, pues, que yo escribo sobre Derrida, sólo un pensador francés, y que lo hago en mi lengua, para aquellos que la hablan y la entienden, la comunidad a la que me dirijo, a vosotros que sois de los míos. Y, no obstante, es justamente Derrida quien me impide apropiarme de ese

gesto tan rebelde e ingenuo como clásico y viejo. Derrida, que no ha dejado de denunciar la violencia que implica hacer hablar a alguien en una lengua que no es la suya, que lo hacía cada vez que, invitado por alguna universidad de los Estados Unidos, tenía que iniciar una conferencia ante un público de habla inglesa, él que empezaba siempre por el medio, denunciando que hablar en inglés, por educación y para hacerse entender, era ya una traición a su pensamiento y a lo que tenía que decir; a pesar de todo eso, Derrida no hizo nunca del francés su lengua. Si, con un gesto altamente romántico, dijera que escribo sobre Derrida en catalán porque ésta es mi lengua materna —materna, precisamente, ¡gran ironía!, porque mi madre, de procedencia valenciana y a diferencia de mi padre, me hablaba siempre en castellano, y no entraré aquí a denunciar por qué el valenciano ha desaparecido prácticamente en Valencia, ya que sería volver al mismo punto del que hemos partido —, estaría desdiciendo una de las enseñanzas fundamentales de Derrida: que lengua materna, justamente, no hay. Cuando digo que escribo en catalán, ¿de qué lengua estoy hablando? ¿Del barcelonés mal aprendido en una escuela catalanista de la transición, del catalán de ses Illes, de su variante oriental? ¿De la que se inventó Pompeu Fabra?[2] ¿Hay realmente un catalán y sus variantes, que difieren en mayor o menor medida del modelo? Y de igual manera, ¿existe el castellano? ¿Qué es eso que me enseñó mi madre? ¿Cuál era su lengua que hice mía, que me ha hecho? ¿Qué es escribir en catalán y decir que lo hago porque ésta es mi lengua, mi lengua materna? Hablar de lengua materna, diga lo que diga Arendt, es biologizar, naturalizar y endulzar una situación de dominio y de violencia originaria. Las lenguas que hablamos y con las que escribimos nos han sido, desde siempre, impuestas. Las lenguas nunca son nuestras y no son naturales, son del otro. Las aprendemos de nuestros padres, de la escuela, de dispositivos bien coordinados que tienen su centro de acción en políticas estatales bien coloniales y homogeneizadoras. Confiamos en que, si lo hacemos en una lengua minorizada, la violencia se atenuará, pero no es así. Creemos que las madres son buenas y nos quieren por naturaleza, pero tampoco es así. Ellas y nosotras, madres, somos, también, el instrumento a través del cual se propaga la sumisión, en primer lugar mediante el lenguaje del que es inseparable, el lenguaje que no es sino (de) la lengua de la Nación. Al adquirir una lengua, apropiándonosla para decirnos, heredamos también la ley, una

forma de pensar presuntamente ordenada, un modelo de decir y de razonar que siempre estará ahí para juzgar las formulaciones desafortunadas, los barbarismos, la extrañeza de un acento. Eso es lo que nos enseñan las madres bajo el tierno velo de su amor, hasta que acabamos amando nuestra lengua como se ama a una madre y hasta que, con ella, aprendemos a amar la ley, el orden, el modelo y la nación. Y es así como aprendemos, también, a odiar todo lo que nos es foráneo como si, en lugar de habernos apropiado de una lengua para poder pensar, fuera ella la que nos hubiera poseído y no pudiéramos ya salir nunca más de la maraña de su sujeción.

La lengua es siempre, pues, la lengua del otro, del amo, aunque sea la madre quien nos la enseña; y, cuando la adquiero, me apropio de una impropiedad. La lengua puede ser dominante o minorizada, pero es dominante incluso cuando está minorizada. Si no, no la hablaríamos. Por ello, Derrida nos recuerda que siempre somos presos de una violencia originaria y que optar por la resistencia a la dominación no es necesariamente eludirla. La única manera de resistir al dominio de la lengua que heredamos es hacerla pasar por una impropiedad, expropiarla, recordarle su origen mestizo y que nunca ha sido ni será un modelo hegemónico para nadie que piense, ya que es con la lengua como se piensa. Pasa un poco, aquí, como aquello que el poeta Gabriel Ferrater decía a propósito de otro poeta, Joan Maragall: «Tiene aburrida la lengua que él sabe, y añora una lengua que ignora». En la dirección de esta lengua que se ignora y se busca en la propia lengua se inicia, precisamente, lo que llamamos pensar y que, justo por eso, por ese vínculo conflictivo con la lengua impuesta, no se distingue del escribir. Pensar tiene lugar cuando escribimos, leemos, traducimos… porque es entonces cuando tratamos la lengua como una impropiedad, cuando desestabilizamos sus estructuras de dominio y algo se agujera en el manto de su circunspección.

Así, pues, si escribo sobre Derrida en catalán no será para hacer una aportación enriquecedora a nuestra lengua nacional, sino, al contrario, para expropiarla y solicitarla, para hacerla atravesar lugares en los que no había estado nunca, para desestabilizar sus certezas. Al intentar traducir, hacer entender lo que Derrida nos permite pensar, tendré que habérmelas con su francés, ese francés de la Nación y el Estado colonial que él habrá sabido torturar tanto

para aportarle una brizna de libertad no programada. Insistiré, pues, en este mestizaje originario del que proviene también el catalán, a pesar de los ingentes esfuerzos de Pompeu Fabra y las políticas pedagógicas. Intentaré no ceder al castellano, lengua que permanecerá dominante y mayoritaria, pero la defensa de esta lengua que no es mía no puede pasar sino por un ejercicio de impropiedad, prolongando su impureza, insiriendo en ella, a pesar de que no quiera dejarse y se erija contra la barbarie, esas palabras tan francesas que Derrida habrá inventado para violentar su propia lengua hasta hacerla pensar. Es Derrida quien me habrá hecho entender que lo que hago aquí, con esta lengua que no es mía, es intentar transmitir que, a pesar de todas nuestras certezas sobre nuestra identidad, la lengua, la nación, la madre, etc., provenimos todos de un lugar bien oscuro y entremezclado. Escribir en catalán sobre Derrida querrá decir, entonces, hacer intervenir tanto el castellano de mi madre de origen valenciano, que me enseñó la dominación, el catalán del barrio barcelonés del Poble Sec de mi padre, que creía resistir subyugando al mismo tiempo, como el francés que he aprendido porque intuía que en esa lengua se habían escrito cosas que necesitaba saber para seguir viviendo, palabras que creo que necesitamos todavía para ahuyentar toda identidad tranquilizadora. Escribir en catalán sobre Derrida será, así, apropiarse de su gesto más político, el gesto que pone a temblar la lengua que nos imponen sin tener ninguna seguridad sobre su destino, pero sabiendo que nuestra responsabilidad respecto a la lengua heredada es hacer que se estremezca hasta que piense, hasta que confiese que, con sus certitudes infundadas, nunca será posible aprender a vivir de otra manera. Derrida nos acompañará, pues, en este ejercicio de expropiación que consiste, como decía Deleuze, en volverse extranjero en la propia lengua. Aquí mismo, antes de proferir la primera palabra, la política ya ha empezado. De eso nos habla El monolingüismo del otro. Y, por eso, empezaremos por el medio.

Nota de la autora

Los neologismos, palabras no aceptadas por la normativa, y el uso del futuro perfecto en algunos casos se han mantenido de manera voluntaria para respetar la inspiración derridiana del texto.

---

2. La autora escribe, primero, «ses Illes» (refiriéndose a las Islas Baleares), con el artículo salado «ses» utilizado en esa zona en vez del artículo del catalán estándar «les». Cita también a Pompeu Fabra, filólogo catalán conocido por establecer la normativa moderna del catalán al publicar, entre otras obras, la Gramàtica de la llengua catalana en 1912 o el Diccionari general de la llengua catalana en 1932. [N. del T.]

Sujetos a la lengua

El monolingüismo del otro o la prótesis del origen es un texto que data de 1992. Se trata de un diálogo a diversas voces que discurren sobre la lengua. Derrida ya había escrito por entonces sus grandes libros de filosofía, La escritura y la diferencia (1967), De la gramatología (1967), La diseminación (1972), Márgenes de la filosofía (1972), libros que lo posicionaron entre los grandes del pensamiento contemporáneo o, según su maestro y amigo Althusser, el último de los grandes durante mucho tiempo. Y, no obstante, El monolingüismo del otro aborda una cuestión esencial de consecuencias políticas inabarcables: el asunto de la lengua. Ya sabemos más que suficiente de las disputas políticas que la lengua suscita, sabemos que en la lengua está en juego algo más que la mera comunicación. Consideramos la lengua un signo identitario, un rasgo de pertenencia a una comunidad. Nos enfurecemos cuando no nos la dejan utilizar o cuando, simplemente, se menosprecia su uso en determinados ámbitos pedagógicos, administrativos, jurídicos o políticos. La lengua es objeto de furias apropiadoras. De ella hacemos nuestro estandarte, o bien la escondemos bajo la alfombra para rendir honores a la lengua dominante. Pero, aun así, en cuanto utilizamos una u otra lengua, la cuestión de la lengua desaparece, se nos escurre entre los dedos. En cuanto hemos decidido en qué lengua nos dirigiremos al otro, hablamos como si la lengua no estuviera ahí. La lengua es, de hecho, lo que se oblitera para empezar a hablar. Hablamos en castellano, inglés, catalán, francés, etc., dependiendo del interlocutor y, en cuanto estamos situados, nos dirigimos directamente al significado de las palabras porque lo importante, según parece, es hacerse entender por el otro, que se entienda bien lo que pensamos y decimos. Aunque hablemos en una lengua concreta, actuamos como si lo decisivo fuera qué se dice y no cómo se dice. Pensamos como si pensar fuera pasar por encima de las palabras, como si las palabras que proferimos no determinaran lo que somos y hacemos. La crítica a este privilegio del significado sobre el significante, de la idea sobre la palabra, del espíritu sobre la carne, es quizá el rasgo más característico de la deconstrucción que Derrida

promovió. No se piensa nada fuera de una lengua histórica y concreta, ninguna idea se forja si no es en el cuerpo y la materialidad de una lengua, no hay un significado neutro y abstracto que se pueda traducir en tantas lenguas como se quiera. Sólo hay significantes, cadenas de signos que se enlazan de una palabra a otra. Si sostenemos que hemos definido una palabra, si creemos que hemos encontrado su significado real, es tan sólo porque hemos detenido el enlace dinámico que la vinculaba a otros significantes posibles; y, si lo hacemos, lo haremos siempre con otras palabras del mismo diccionario con las cuales se pretende capturar, para cada palabra, el significado preciso que nunca le será destinado.

Por ello, precisamente, Derrida vinculó durante mucho tiempo la deconstrucción al problema de la traducción. Desde esta perspectiva, la traducción no es nunca una translation, como se diría en inglés, la transposición de una lengua a otra de un significado que perdura a pesar de ese pretendido traslado. En la traducción, la relación nunca es horizontal. No hay dos lenguas y un significado abstracto que se pudiera inserir en los significantes correspondientes de cada una de ellas. Traducir es, más bien, un ejercicio de inmersión en la propia lengua, un buceo y una peregrinación en busca de los significantes que mejor resuenen con la lengua que se querría traducir y que, al mismo tiempo, modificarán la percepción que teníamos de ellos en la lengua de llegada. Toda traducción estará ya siempre comprometida con la lengua, presa entre redes de significación que eran ajenas a la palabras que se quería «trasladar». To translate, si lo tomamos en el sentido anglosajón, es hacer como si todas las lenguas vinieran a decir lo mismo, mientras que «traducir», en sentido derridiano, será siempre hacerle algo a la lengua, hacer pasar la lengua propia y la ajena por una impropiedad radical. Derrida se posiciona así, de entrada, más allá de la lógica formal, de las filosofías lingüísticas, de las éticas comunicativas, del llamado giro lingüístico, que conciben el lenguaje como una estructura común y universal, cuando es la lengua en su materialidad obstinada lo que habría que pensar. Se habla y se piensa en una lengua histórica, y éste es nuestro cuerpo. Pensamos en el cuerpo de la lengua.

Ahora bien, esta insistencia en la lengua más allá del pensamiento abstracto o del lenguaje en general no debería inducirnos a error.

Nada más lejos de las intenciones de Derrida que la defensa de la lengua materna, ya sea dominante o minorizada. La crítica a la creencia ingenua en un pensamiento abstracto que se podría comunicar más allá de la concreción material de la lengua no nos conduce a una reivindicación sentimental y romántica de la lengua materna. Aquí, la biografía de Jacques Derrida resulta decisiva para comprender lo político que está en juego en la lengua y en su invocación nacional. Nacido en El Biar (Argelia) en 1930 en el seno de una familia judía, Derrida sufrió en carne propia los efectos macabros del decreto de Vichy (1940-1943), que retiraba la ciudadanía francesa a los judíos argelinos, conseguida en 1870 por el decreto de Crémieux. Durante ese período de tiempo, Jacques Derrida fue expulsado del instituto francés donde estudiaba. Establecido en la frontera de un barrio árabe de El Biar, su familia asimilada no disponía ni tan siquiera de una lengua propia como el sefardita, ni tampoco habían aprendido el árabe, la lengua de sus vecinos. El francés era, pues, su única lengua y, al mismo tiempo, la lengua de la nación que lo expulsó de la ciudadanía y del habla. Esta experiencia le permitió entender que la lengua es siempre la lengua del otro. Que su francés, aquel con el que profería palabras de amor o rencor hacia los suyos, la lengua con la que se hablaba a sí mismo, era en realidad una lengua prestada que no le pertenecía, pero que, a pesar de ello, era la única que tenía. «No tengo más que una lengua, no es la mía» (Derrida, 1997: 13), escribe. Incluso ya crecido, cuando decide irse a estudiar a París a los diecinueve años, comprende que nunca hablará la lengua de la metrópolis y que, nacido y formado en Argelia, su francés será siempre el de ultramar. Pero lo verdaderamente importante en todo esto que, a primera vista, podría parecer una anécdota biográfica entre otras, una de esas heridas que la gran política inflige en los cuerpos de la gente, esa ofensa y esa humillación de la que sólo Francia fue responsable, es que da testimonio en realidad de algo estructural que nos concierne a todos, da a leer una estructura de la cual Derrida se ocupará en El monolingüismo del otro. A menudo, quizá demasiado a menudo, es necesario el sufrimiento lúcido de un singular, de alguien que se atreve a sumergirse con inteligencia en la herida propia, para mostrar lo que nos determina a todos de manera insidiosa y universal, lo que no nos atrevemos a considerar por pereza o por miedo. Así, nuestra relación con la lengua, que aprendemos a simplificar demasiado rápido por identificación o por

rechazo, despliega toda su complejidad cuando se lee ese diálogo a múltiples voces, cuando intentamos comprender las tesis que ahí se ensayan. A saber:

1. Que toda lengua es colonial. Por más que creamos hablar la lengua de nuestro pueblo, la de nuestros padres y antepasados, por más que, de esta manera, nos creamos vinculados naturalmente a la tradición a la que sentimos pertenecer, basta con trazar la historia política de las lenguas para advertir las violencias sobre las que se asienta ese sentimiento de pertenencia. Las lenguas no se hablan naturalmente. Son toda una retahíla de dispositivos precisos, dispositivos pedagógicos, mediáticos, institucionales, económicos, los que hacen que la lengua llegue a hablarse. La lengua que se habla es siempre el efecto de la soberanía de la ley, y la soberanía se logra por violencia. Soberanía y violencia —ya hablaremos más adelante— son indistinguibles. La presencia del castellano que se habla en Latinoamérica, el francés de África, el inglés de los países asiáticos, etc., sólo fue posible a fuerza de genocidios, expediciones militares, misiones religiosas, conquistas de mercado. El dominio de una lengua se ha hecho siempre al precio de la sustitución y extinción de las otras bajo el pretexto de que la unidad y homogeneidad permitiría un mayor desarrollo. Por eso, Derrida dice que «toda cultura es colonial», porque toda cultura tiende a imponerse y a eliminar a los rivales, y la lengua es, para ese objetivo, el instrumento privilegiado. El colonialismo de la lengua es estructural. Una cultura se impone, precisamente, a través de la lengua. El poder empieza dándole nombre a las cosas, como ya mostraba Platón en el Crátilo. Esto se puede hacer de manera violenta, y el colonialismo es un ejemplo claro de ello, pero también con políticas más sutiles, en la manera como una lengua se autoriza, se permite, pero no se alienta. Derrida pone el ejemplo del árabe en el instituto francés donde estudió. Se podía aprender como materia optativa —curiosamente, en Argelia, ¡como «lengua extranjera»!—, pero nadie la eligió nunca. Tenemos claros ejemplos con el catalán, lengua prohibida en ciertos momentos históricos, animada por estructuras políticas semiestatales en otros momentos, pero siempre amenazada por uno u otro decreto ministerial, por intereses comerciales, estrategias nacionales o internacionales. «Una nación,

una cultura, una lengua» es la equivalencia que tiende a imponer todo Estado. Lo que ahí está en juego es la homogeneidad de su ciudadanía. Ya sea de manera violenta, antidemocrática, o bien bajo el pretexto solapado del humanismo universal, una cultura se impone a través de la lengua, mediante la fabricación de sus hablantes; por eso, el monolingüismo ha sido siempre el ideal del poder.

Lo que muestra Derrida en ese texto es que, ahí donde el colonialismo cultural ha sido más eficaz, la resistencia a la dominación se encuentra presa de una paradoja ineludible que expresa la situación real de todo hablante. Los nativos, que probablemente ya no lo son, los indígenas que ya se han mezclado con los colonizadores desde tiempos inmemoriales, no tienen lengua propia a la que recurrir para enfrentarse a la dominación colonial. La alienación colonial de la que hablan autores poscoloniales como Franz Fanon (1925-1961) o Éduard Glissant (1928-2011) atesta, para Derrida, una estructura universal, la «alienación sin alienación», el hecho de que, a pesar de nuestra rebeldía ante la dominación, no haya nada propio que recuperar. El criollo de las Antillas, por ejemplo, al que hace referencia Fanon, no es una lengua originaria, sino una lengua inventada para poder hacer frente al francés dominante, pero que heredó al mismo tiempo todo el léxico racista de esa lengua. Cuando un negro se llama a sí mismo negro —aunque con esto llegara a fructificar un movimiento como Black Power—, ya ha aceptado la denominación en la que lo ha insertado el dominante, y con ello ha hecho suyos los valores de la metrópoli que la lengua lleva consigo. ¿Qué sentido tiene poder decir que soy negro si no es por comparación con alguien que se considera blanco y que me ha designado por oposición a su pretendida identidad? Esta paradoja, con la que se encontró Derrida, pero también Kafka o Paul Celan, el hecho de no disponer de una lengua de resistencia, de no tener más que una lengua que no es la suya, el hecho de tener que hablar y escribir en la lengua dominante, no reconforta a los que creemos poseer una lengua propia. Toda lengua es colonial. ¿O acaso el catalán que se habla en Valencia, por poner este caso —llamémoslo valenciano para no herir sensibilidades—, no fue el efecto de una conquista y de una colonización, con un buen Conquistador a la cabeza? ¿Hay alguna lengua que no se haya impuesto, aunque haya sido bajo el impulso

de una voluntad de resistencia? Y, con ella, ¿qué heredamos si no es una forma bien precisa de pensar y pensarnos, por ejemplo, cuando nos autodesignamos como negros, valencianos o catalanes, etc.? Si toda lengua es colonial, siempre hay alienación, pero una «alienación sin alienación», porque no existe una lengua de preestreno, una primera lengua que se nos robó y que soñáramos con recuperar. La primera lengua, la que reivindicamos indignados, ya era una ladrona como las otras. Derrida nos lleva así a considerar que es en esta situación paradójica donde, precisamente, hay que pensar la acción política, no cuestionada demasiado a menudo, que consiste en el solo hecho de hablar y escribir en una determinada lengua.

2. Que la lengua es una invención política. Uno de los rasgos más característicos del pensamiento de Derrida es haber cuestionado el pensamiento metafísico, es decir, el que opera por identificación y por oposiciones conceptuales binarias. La filosofía de Platón habrá consistido en intentar establecer esas identificaciones, en tratar de pensar la existencia de esos modelos o esencias iguales a sí mismas que deberían regir la realidad más fluctuante. Hay toda una voluntad política, tanto en la obra de Platón como en la metafísica en general, que consiste en hacer valer la identidad, el modelo, la idea, por encima de las diferencias, de lo singular y sensible. Pero la lección que se extrae de la lectura que Derrida hace de Platón, en un texto fundamental y extremadamente afinado de los primeros pasos de la deconstrucción, titulado «La farmacia de Platón» y datado en 1968, es que, cuando se presta atención a la escritura de Platón y no sólo al contenido que proyectamos en él porque no lo hemos leído nunca en su letra, resulta entonces que es la misma escritura platónica la que se desdice, contesta y pelea con ese ideal hasta hacerlo fracasar, ese ideal metafísico del triunfo de las identidades sobre las diferencias. Pero, si el texto de Platón todavía se pelea y lucha por edificar ese ideal sin conseguirlo, si Platón fracasa en su texto a pesar de todo, como muestra Derrida, el platonismo, en cambio, ha triunfado. El ideal de la identidad rige todavía la política y toda lengua oficial.

¿Qué es una lengua? ¿Se puede distinguir una lengua de sus

dialectos, de sus usos diversificados? «No sé dónde pueden encontrarse rasgos internos y estructurales para distinguir rigurosamente entre lengua, dialecto e idioma» (Derrida, 1997: 21), escribe Derrida. Lo que hay, en primera instancia, son en cualquier caso hablas plurales, contaminación originaria, usos siempre entremezclados que, sólo por un esfuerzo ingente de los filólogos al servicio del Estado y de la nación, se han podido unificar, insertar en un modelo de corrección estándar que nadie habla nunca. ¿Acaso es más puro el castellano de Castilla que el de Buenos Aires? ¿Es más correcto el catalán de Barcelona que el de las tierras del Ebro? ¿Cómo es que en catalán no se acepta el «lo», aquel que hacían servir los que defendían «lo riu» contra las políticas acuíferas estatales, o bien aquel otro «lo» que necesitarían los filósofos para poder hablar de «lo» real, «lo» político», «lo» intolerable, en lugar de ese normativo y cosificado «allò»?[3] ¿Es casual que el modelo lingüístico estandarizado coincida en mayor medida con el habla de la metrópolis más que con las hablas de los territorios menos favorecidos? Señores, seamos serios, la lengua no existe. No hay idioma puro. Y, no obstante, un modelo, una identidad lingüística, se ha hecho valer y se ha impuesto sobre todas las otras hablas hasta denigrarlas y confinarlas al estatuto de variantes dialectales.

Debemos, en este punto, no ser ingenuos ni pensar que dicha unificación proviene de un proceso natural. Tenemos casos históricos espeluznantes que no ilustran una excepción histórica, sino la estructura misma a través de la cual una lengua se inventa y se impone hasta hacer desaparecer no sólo otras lenguas, sino otros usos de una misma lengua. A este respecto, los medios de comunicación han jugado desde los inicios un papel decisivo y nada inocente. Pensemos en la función de la radio italiana durante el fascismo. Entre 1933 y 1939, se instalaron receptores de la Radio Rurale en lugares en los que el italiano no estaba asegurado. Se trataba de la unificación y la italianización del habla, que era objetivo político prioritario para el Estado fascista de Mussolini. En Alemania, durante el nazismo, pasó exactamente lo mismo. Los manuales de dicción se impusieron por todas partes. En las publicaciones de pensadores de la talla de Walter Benjamin, los redactores de las revistas germanizaban las palabras de origen extranjero (Lanfranconi, 2018: 20). Victor Kemplerer escribió páginas maravillosas a propósito de esta unificación del habla

alemana en un libro ya imprescindible para poder entender cómo funciona la lengua como instrumento político privilegiado del Estado nacional: La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo (1975). El nazismo inventa incluso palabras o les otorga un nuevo uso que pronto se populizará: Jüdlein (pequeño judío) para referirse a los judíos; Untermensh (infrahombre) para señalar a todos los que tenían que ser aniquilados, incluyendo a los bolcheviques; el uso de superlativos que convierten cualquier asunto en mundial (Welt-); por no hablar del Volk (pueblo), que hará las delicias de esa empresa de coches de origen nazi, impulsada por Hitler, cuyos productos todavía hoy conducimos sin la menor sombra de vergüenza: la Volkswagen (el automóvil del pueblo). Quizá, hoy en día, toda esta terminología nos horrorice, la consideremos políticamente incorrecta. Pero lo importante es señalar que la terminología que se considera políticamente correcta varía en cada momento histórico en función de la ideología imperante, mientras que el hecho de que esa terminología y esos usos lingüísticos estandarizados se propaguen y unifiquen hasta hacer desaparecer otras posibilidades se lleva a término, tanto ahora como durante el nazismo, a través de los medios de comunicación controlados por los Estados nacionales y/o por los mercados internacionales. El caso es que la lengua se inventa con la finalidad política de producir identificación y homogeneidad, y lo que se excluye con ese gesto caro al monolingüismo siempre metafísico son las multiplicidades de las hablas, rebajadas a meras variantes.

Es el viejo mito de la Torre de Babel, a propósito del cual Derrida escribió un texto excepcional (Derrida 1987a; 203-236), mito que reproducimos cada vez que hablamos de la lengua como si fuera una. El sueño de una torre que tendría que acabar en el cielo, pero que en realidad siempre estará inacabada; la idea de una sola lengua para un solo pueblo es el mito identitario que la historia bíblica de la torre de Babel habrá arruinado para siempre. Aun así, la metafísica y la política nacional se empeñan en tratar de erigirla una y otra vez.

3. Que la lengua materna no existe. La famosa entrevista que Hannah Arendt concedió a Günter Gauss en 1964, la filósofa,

discípula de Heidegger, judía asimilada y exiliada en los Estados Unidos con la llegada del nazismo, declaraba que, de toda esa locura que el nazismo había representado para los alemanes, sólo quedaba la lengua materna: «Yo me preguntaba: ¿qué se puede hacer? ¡No es la lengua alemana la que se ha vuelto loca! En segundo lugar, nada puede sustituir a la lengua materna» (Arendt, 1964). Que la lengua no se vuelve loca sino las personas que la utilizan y que nada puede sustituir a la lengua materna son, justamente, las dos tesis que Derrida contestará. En primer lugar porque, como hemos visto gracias a Kemplerer, fue justamente la lengua la que enloqueció con la creación de un vocabulario y una sintaxis nazi que, hoy en día, todavía arrastramos. También, porque nadie que no disponga de una lengua puede volverse loco. Pero, sobre todo, en segundo lugar, porque esa identificación entre la lengua y la madre, como lugar de origen, como plácido hogar originario de gestación de la individualidad, debe ser deconstruida. ¿O acaso no hay madres locas? ¿Qué pasa cuando «la loca de la casa» —como dice Voltaire que Malebranche llamaba a la imaginación— es, precisamente, una madre? ¿Y no hay en toda maternidad una brizna de locura, de apropiación posesiva, cuando las madres nos erigimos en guardianas de la identidad de nuestros hijos, cuando creemos que nos pertenecen? La madre nunca está lejos de la circuncisión —Circumfesión es el título de un texto que Derrida dedica a su madre moribunda—, de una herida que inflige a sus hijos para dejar la huella imborrable de una pertenencia. Hay una locura maternal, la de la identidad, la pertenencia a la comunidad, bajo el aspecto de la cura y la intimidad. Es solamente la otra cara de la autoridad paterna, que convierte a sus miembros en hermanos de sangre y, a menudo, de armas. Brothers in arms, así se titulaba el álbum de Dire Straits.

¿Creía Arendt, realmente, que la lengua quedaría intacta después del nazismo, como un don maternal inviolable y siempre disponible? ¿Qué su pertenencia a la cultura alemana quedaría íntegra después de su exilio forzado? Cuando se le pregunta por qué escribe en inglés, ella responde que escribe en inglés por exigencias circunstanciales, pero que su lengua materna, la lengua con la que piensa, siempre será el alemán. El detalle curioso de esta declaración de pertenencia es que, para definir su lengua materna utiliza, justamente, la lengua extranjera adquirida durante el exilio:

Hay una diferencia increíble entre la lengua materna y cualquier otra lengua. Para mí, esta distinción se resume de una manera muy sencilla: me sé de memoria, en alemán, un gran número de poemas alemanes que están más o menos presentes en el fondo de mi memoria, dentro de mi cabeza, «in the back of my mind», ¡y es totalmente imposible reproducir eso en otra lengua! En alemán, me permito cosas que nunca me permitiría en inglés. Bueno, también me las permito en inglés porque he adquirido un buen dominio del idioma, pero de una manera general, manteniendo las distancias. La lengua alemana es, en cualquier caso, lo esencial de lo que ha permanecido en mí y que yo he conservado con toda conciencia (Arendt, 1964).

¿Poemas en alemán in the back of my mind? ¡Exacto, eso es la lengua materna! Que Arendt tenga que recurrir al inglés para decir ese lugar originario de la memoria donde se supone que permanece la lengua materna es bastante revelador del mestizaje estructural al que toda lengua está sometida; y que eso que se supone «conservado con toda conciencia» no es tan consciente como se querría, porque resulta que el inconsciente habla inglés. Por otra parte, también es significativo que Arendt no haga en esta entrevista una sola referencia al yiddish, siendo judía como era, que la lengua de la nación alemana, la nación de acogida que la expulsaría violentamente, lo haya sustituido hasta hacerle olvidar la existencia de aquella otra lengua de su comunidad judía, no por ello más originaria. Es este olvido ensordecedor el que delata el mito de la unicidad de la madre. Que «madre no hay más que una», insustituible y natural, es quizá una de las ficciones más arraigadas que habitan nuestro sentido común. No hay que esperar hasta la aparición de la maternidad subrogada para saber que, desde antaño, ha habido madres sustitutas, madres que daban sus hijos a otras mujeres de la familia, normalmente por motivos económicos. En el caso de las lenguas, la sustitución materna es un hecho histórico. De esta suplantación, precisamente, hablan todas las lenguas dominadas, olvidadas, huérfanas de hablantes que las sostengan, todas las lenguas que hemos dejado morir. Incluso cuando las

queremos resucitar para resistir a las lenguas dominantes, nos vemos impelidos a inventar una «lengua materna». De eso se quejaba Scholem en la «Confesión a propósito de nuestra lengua» que Derrida analiza en Les yeux de la langue (2012a). El hebreo, que se estaba reconstruyendo a fuerza de soberanía, decía un Scholem enfurecido, era una lengua secularizada, retorizada, tecnificada, instrumentalizada… alejada definitivamente de esa lengua sagrada en la que los nombres hacían algo más que designar. Esta lengua reconstruida, que será la lengua oficial del Estado de Israel, «está preñada de catástrofes por venir», anunciaba, porque su re-invención se ha abandonado a la comunicación, una suerte de esperanto que excluye lo no estandarizado. Por ello, profetizaba, en algún momento la lengua olvidada se vengará contra sus hablantes. Para Scholem, pues, la lengua hebrea que será la lengua oficial del Estado israelí es ya una madre sustituta, como lo son en realidad todas las lenguas. El peligro de que la lengua se vengue contra sus hablantes yace en la pretensión de presentarse como originaria y única. De aquí la importancia de descubrir que toda madre es impostora, que murió antes de que pudiéramos llegar a conocerla o que, completamente enloquecida, cesó en su cura, porque sólo en ese trastorno de la identidad reside la oportunidad de una lengua todavía por venir.

El monolingüismo del otro resulta, así, una reflexión imprescindible, por desmitificadora, de la cuestión de la lengua. Foucault ya había mostrado en El orden del discurso que no somos sujetos del lenguaje, sino que estamos sujetos al lenguaje (a sus prohibiciones, obligaciones, criterios de verdad, etc.). Derrida va un paso más allá y nos enseña que estamos sujetos a la lengua, que la lengua piensa por nosotros tanto en sus oposiciones metafísicas como en su terminología identitaria, en nociones de uso tan frecuente como el de nación, pueblo, comunidad, voluntad o, incluso, lengua materna. Pero este texto de Derrida es, también, una apelación a una lengua por venir. No podemos salir de las lenguas que nos han gestado, pero nos es obligado pensarlas, criticarlas, herirlas hasta hacer que sangren. Eso es lo que hacen o tendrían que hacer la filosofía, la poesía, la literatura, el arte, etc.: «Escribimos porque no nos encontramos allí donde nos querríamos encontrar…, por eso escribimos y por eso todos somos apátridas —por eso sin patria—, porque allí

donde se escribe no hay patria» (Derrida, 2004: 150). Sin patria, pero siempre atravesados por las lenguas que nos constituyen y nos sujetan, buscamos una liberación que pasa por la inscripción de un poco de pensamiento en la propia lengua, una invención que nos libere de los mitos a los que nos aferramos para no pensar. El gesto de Derrida en este texto será, como es habitual en él, doble: por una parte, no ceder a los nacionalismos lingüísticos, es decir, a la naturalización de la maternidad, recordar que en el origen no hay sino prótesis, suplantación, dominio, colonización, locura y asesinato; pero también, en même temps, saber que la elección de la lengua y su defensa, el ejercicio decidido para sostenerla a pesar de todo, para no dejarla morir bajo la presión de la lengua dominante, es una cuestión política; que amar la lengua que se habla y se escribe es admitir que la lengua es nuestro cuerpo, que pensamos en el cuerpo de una lengua que siempre será bastarda, atiborrada de dominaciones, y que amarla es también luchar para emanciparla a través de la crítica y de la invención. Eso es lo que Derrida hará con su francés aprendido por imposición en la colonia argelina: escribirlo tan bien como pueda, pero haciendo que fracase en todas sus pretensiones autoritarias, subvirtiendo su univocidad e introduciendo significantes que el francés nunca habría soñado. Eso es lo que Derrida hizo desde el inicio, cuando en los años sesenta inventó aquel término cuyas implicaciones políticas intentaremos adivinar: la palabra deconstrucción. Para sumergirnos en la deconstrucción de lo político que Derrida llevó a cabo en sus últimos años tendremos, empero, que empezar por abrazar el mandato que nos dirige y que ahora podemos comprender en lo que tiene de desafío y de incitación a la subversión: «Inventa, pues, en tu lengua si puedes o quieres entender la mía, inventa si puedes o quieres hacer entender mi lengua como la tuya» (Derrida, 1997: 80). Inventaremos, pues, en nuestra lengua para hacer entender la suya.

---

3. La autora señala que, en catalán, la normativa no permite el uso del «lo + adjetivo» como artículo neutro para significar «la abstracción o el conjunto de cosas que indica el adjetivo en cuestión»: por ejemplo, «lo real» debe decirse normativamente «allò real», «lo polític» debe decirse «allò polític», etc. En el caso del valenciano, el artículo neutro «lo» se utiliza usualmente, en contra de lo que especifica la normativa, como artículo definido singular masculino: «lo riu» es «el río». [N. del T.]

Hostipitalidad

Hospitalidad y hostilidad, a pesar de presentarse como antónimos, se conjugan a menudo en un mismo tiempo. Derrida nos habrá recordado, primero en su seminario todavía inédito (1995/1996) llamado significativamente Hostipitalité y, después, en el diálogo con Anne Dufourmantelle publicado con el título La hospitalidad (Derrida, 2000), que el prefijo hostis designa, en sus orígenes, tanto al anfitrión como al enemigo.

Nosotros querríamos creer en todos nuestros gestos hospitalarios, cuando acogemos en casa al amigo o al amigo del amigo que todavía no conocemos, cuando nos manifestamos en contra de las políticas migratorias europeas, cuando lloramos ante la imagen televisiva de un niño de tres años ahogado en una playa del Mediterráneo. Querríamos recordar que también nosotros, nuestros abuelos y bisabuelos, se vieron abocados a migrar, forzados por la guerra, después por la dictadura, años más tarde por el paro. Querríamos pensar que nuestros exiliados fueron bien acogidos allí donde llegaron, que no les esperaban campos de concentración, ni explotación ni humillación; también que la hospitalidad se refiere sólo al extranjero, que al gitano de aquí, por ejemplo, no le debemos hospitalidad porque es de aquí, como tampoco se la debemos a un perro.

Pero justamente a propósito de un perro, en la rememoración de una escena de su infancia argelina, Hélène Cixous, íntima amiga y colaboradora de Derrida, y sobre cuya obra éste escribió páginas preciosas (Derrida, 2002), complicará y socavará nuestra buena conciencia hospitalaria (Cixous, 2003). Habían esperado al cachorro como se espera a un bebé largamente deseado, preparando cuidadosamente su cestita. El perro, no obstante, no paraba manso en su cubil. Saltaba, corría de aquí para allá, perseguía las ratas del jardín. Establecida en un barrio árabe, esta familia de origen judío —aunque no practicante— no supo intuir el estallido de violencia

que el odio al colonizador, pacientemente alimentado, tenía que detonar. Las cosas pasan así. Sabemos las dificultades y tensiones con antelación, pero el día en que el terror se desborda siempre nos sorprende. No damos crédito a lo que sabíamos que iba a suceder. Aquel día, el terror se ensañó con el perrito. Los jóvenes árabes del barrio empezaron a lanzarle piedras desde la valla del jardín. Un perro judío, debían pensar. Hélène y su hermano confinan entonces al perro en su jaula y se refugian en la casa. Como consecuencia, el perro recibe la paliza más brutal de su vida, la que cambiará todo para él y para los otros. Desde entonces, el perro nunca más volverá a salir de la jaula para no provocar nuevas furias, tan sólo antes de comer para asegurarse su retorno. Allí se acaban los juegos y las caricias. El perro ya no confía. Un día, Hélène salta de un árbol y el perro, aterrorizado, le ataca en una pierna. Se inicia aquí un largo proceso de mutua evitación envenenada. Ya no se mirarán nunca más a los ojos. A partir de aquí, todo será deseo de fuga, necesidad de alejarse de una ciudad y de un país en que el odio al colonizador, la violencia hacia el colonizado, el antisemitismo, la humillación y la rabia conforman la masilla perfumada de la cotidianidad.

Un perro recibe una paliza. Eso es todo, diréis. Y, no obstante, este relato de infancia contiene en su seno toda la tragedia de la hospitalidad y de la hostilidad. Decía Adorno que el fascismo empieza el día en que se maltrata a un animal y, con esta afirmación, parecía rozar la exageración. Pero lo cierto es que se quedó corto. Derrida nos enseña que el fascismo empieza mucho antes, justo el día en que trazamos los confines, físicos o mentales, pero sobre todo mentales, entre unos y otros, los nuestros y los otros, el día en que creemos en nuestra pertenencia a un nosotros. Y eso es verdad incluso cuando acogemos al otro, como cuando los hermanos Cixous preparaban aquella suave cestita para aquel perro veloz que no se dejaría atrapar. En este recuerdo de infancia, situado en la Argelia colonial que vivieron Derrida y Cixous, las fronteras no dejan de multiplicarse: el hombre y el animal, lo doméstico y lo salvaje, los árabes y los judíos, los judíos practicantes y los judíos sin más, los franceses y los judíos (practicantes o no), Occidente y Oriente, el colonizador civilizado y el salvaje colonizado, el hermano y la hermana, la casa y el afuera, etc., y en el acerado borde de cada una de estas polaridades tiene

lugar una violación. Si las violaciones se perpetran una tras otra no es por barbarie ni maldad (el discurso humanista, como Derrida se aprestará a demostrar, siempre resultará aquí impotente), sino porque la división categorial supone ya una jerarquía, un dominio del primer término sobre el segundo (el del hombre sobre el animal, el del francés sobre el árabe que se vengará, a su vez, ejerciendo su dominio en tanto que hombre sobre el animal, el del judío que goza de casa y perro sobre el árabe que trabaja para él, el del francés sobre el judío-no-tan-francés a quien se acabará retirando la nacionalidad bajo los efectos del decreto de Vichy). Es la frontera, la división entre los unos que relegan a los otros a la alteridad, el origen de toda violencia. Los umbrales no separan nunca diferencias, como se suele creer; los umbrales trazan en todo caso identidades ficcionales, nos inducen a pensar que uno pertenece a tal o tal otro grupo, que uno posee una identidad y que, en función de esa pertenencia, se puede decidir acoger o rechazar. La casa, donde habitan los míos, y su afuera, de donde los otros provienen y piden entrar, estarán para siempre comprometidos con ese fascismo originario, de la misma manera que lo están los Estados nación que toman la casa como su modelo fronterizo e identitario. De este fascismo hablamos, precisamente, cuando decimos con Derrida que hay que deconstruir la metafísica, que la deconstrucción no es un ejercicio filosófico reservado a académicos afrancesados, que la deconstrucción es una tarea política que trata de combatir la crueldad macabra de nuestro modo de pensar y actuar. Deconstruir la metafísica, ese pensamiento binario en que el primer término funciona como operador de exclusión y dominación del segundo, es también empezar por deconstruir nuestro concepto de hospitalidad, mostrar que ésta no puede ser pensada fuera de esa violencia, que la hospitalidad ha estado vinculada desde siempre a la hostilidad. Dejar entrar en mi casa y/o cerrar la puerta al extranjero pertenecen a la misma lógica de la identidad y de la pertenencia. Que mi casa sea mía, de la que soy propietario y señor, que habiten en ella los míos (judíos, árabes, franceses, humanos, etc.), es algo que vinculará para siempre la hospitalidad con la exclusión y el fascismo, a menos que aprendamos a pensarla de otra manera.

Debemos a Lévinas —nos los recuerda Derrida en Adiós a

Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida (Derrida, 1997)— la primera tentativa de concebir la hospitalidad más allá de esa lógica del dominio y de la soberanía. Esto que parecería un derecho fundamental, la defensa de lo mío y de los míos ante la amenaza del otro, es en realidad el germen de la violencia y la palabra de adiós a la ética. El conatus spinozista o hobbesiano, el derecho a perseverar en la propia existencia, tendría que ser comprendido como el principio ontológico que sume a Occidente en la barbarie (Lévinas, 1986: 23-24). Cuando Lévinas afirma que la ética precede a la ontología, cuando afirma que el yo, el sujeto o el nosotros, ante la llamada del otro, es antes que nada un rehén de su huésped (expresión que Derrida repetirá muchas veces: «El sujeto es un rehén» [1997: 99]), no es un mero buenismo voluntarista e impotente lo que rige ahí. Para comprender esta afirmación, que la hospitalidad, la ética, consisten en responder a la llamada del otro, que ante el otro la responsabilidad precede a cualquier derecho de defender la propia existencia, basta con remontar el río un poco más arriba y cuestionar el principio del conatus que ha regido nuestra ontología, nuestra moral, nuestra política, nuestro colonialismo, nuestro racismo y nuestras incontables guerras. Antes de afirmar el derecho a la existencia, el derecho de lo mío y los míos, habría que considerar si mi ser en el mundo no consiste siempre ya en la usurpación del lugar del otro. Lo que me apresuro a defender de sus ataques reales o imaginarios, ¿acaso no ha arrebatado ya el lugar que otro hubiera podido ocupar pero que, por razones totalmente azarosas, arbitrarias, contextuales, lo he acabado ocupando yo en su lugar? Si yo soy la que escribe aquí, la que dispone de tiempo para hacerlo, de la educación recibida, de los medios materiales que lo permiten, ¿no es siempre en el lugar de alguien que no lo puede hacer y que quizá, justo ahora, se está hundiendo en una patera? Si yo puedo escribir ahora, y vosotros leer, hablar mientras tomamos tranquilamente un café, y aunque el pensamiento es crítico y vuestras conversaciones también, ¿acaso no lo hacemos pagando el precio de un privilegio completamente arbitrario que os distancia del senegalés muerto en la cuneta, de la mujer asesinada en Ciudad Juárez o, simplemente, del viejo del tercero que pasa sus días confinado en su apartamento, consumido en su soledad? ¿O es que nos merecemos quizá estar aquí hoy, yo escribiendo y vosotros leyendo, pensando o tomando un café mientras otros son explotados, humillados, maltratados, violados o

asesinados? ¿Acaso nosotros nos merecemos más? Nadie se merece nada, siempre estamos en el lugar del otro, cada uno de nuestros privilegios paga el precio de la explotación despiadada de los otros: eso es lo que permite pensar la hospitalidad incondicional como un deber inexcusable, como trasfondo primero de toda ética. A pesar de nuestra inocencia intencional y consciente, a pesar de que no seamos nosotros quienes, directamente, asesinamos y matamos al otro, siempre somos cómplices de su muerte, sobrevivimos como culpables. Fue esta conciencia de culpabilidad estructural la que desanudó la escritura de Primo Levi, la que, tras su experiencia en Auschwitz, lo impulsó a escribir Si esto es un hombre: los mejores, los inocentes, murieron todos allí, se dejaron morir porque no hicieron lo abominable necesario para sobrevivir como, por ejemplo, robar los zapatos de un cadáver. Ninguno de los supervivientes de los campos de exterminio pudo considerarse inocente. Algo terrible y doloroso, no humano en su acepción clásica que ya deberíamos abandonar, tuvieron que hacer para defender la propia existencia, para sobrevivir a la Shoa. Por eso, Primo Levi, después de dar testimonio de la experiencia de los campos a la que nadie concede crédito hasta que tiene lugar, como el apedreamiento del jardín de Hélène Cixous, se suicidó. Pensar que eso sólo pasa en momentos extremos, que el nazismo es cosa del pasado, que hoy en día estamos vacunados contra la barbarie, es apartar la mirada ante la atrocidad estructural que sostiene cada una de nuestras privilegiadas existencias. Los que escribimos, creamos obras, leemos, hablamos y tomamos café, si fuéramos consecuentes como lo fue Primo Levi, tendríamos que limitarnos a denunciar, dar testimonio y, después, quitarnos la vida, dejar paso al otro que no es ni mejor ni peor que nosotros, pero al que le habremos usurpado, no obstante, desde siempre su lugar.

Este principio de hospitalidad, raíz de toda ética que no se limite a una moral, permite en su radicalidad minar todas las trampas que (nos) tramamos para abrir y cerrar las puertas de lo que continuamos llamando «nuestra casa» cuando, en realidad, no hay casa sin explotación ni violencia. Ningún utilitarismo banal, que aquí ya somos demasiados y no hay pan para todos, se sostiene cuando se reconoce que ese pan no es nuestro, que no nos lo merecemos y que, además, ha sido robado. Pero tampoco se nos permite ya desplazar un concepto caduco y secular de tolerancia,

que recuerda siempre al señor que tolera las pequeñas inmundicias de su siervo, por un concepto de hospitalidad que habrá estado desde siempre ligado a la casa, al dominio y al derecho del anfitrión sobre el huésped y, por tanto, a la hostilidad. De esta hospitalidad también nos habla Cixous cuando quería ser buena con su perro, aunque no lo fue suficiente cuando, a pesar de haberle preparado su cestita con tanto amor, lo abandonó en el momento de la paliza o cuando ya no pudo mirar más a los ojos de aquel perro que, gracias a su hospitalidad, se volvió malo y la mordió. Nos volvemos malos, robamos zapatos a los cadáveres, apedreamos al judío colonizador o dejamos morir al inmigrante cuando la hospitalidad no es entendida desde la vergüenza de ser hombre, de ser un inmerecido superviviente de esa crueldad y desigualdad estructural.

Por eso, Derrida, heredero y traidor al mismo tiempo del pensamiento levinasiano, sueña con una hospitalidad incondicional que debería regir como una exigencia ineluctable todas las leyes de inmigración que condicionan la acogida del extranjero en nuestros hostiles, por hospitalarios, Estados nación. Un concepto riguroso de hospitalidad exigiría desear la llegada del otro como otro, en su irreductible alteridad. Desde el momento en que recibimos al inmigrante bajo la condición de hablar nuestra lengua (Derrida, 1997: 21), de trabajar para nosotros, de comportarse según nuestras normas, no estamos alojando al otro, sino a lo que del otro puede acabar asemejándose a nosotros, a lo que tenemos en común. Acogemos al extranjero a condición de que acepte convertirse en otro, a eso lo llamamos integración aun siendo, en realidad, violencia, mando y reducción del otro a la propia identidad. Las cosas no cambian mucho cuando apelamos al multiculturalismo para reconocer la pertenencia de los otros a identidades colectivas que se les permite salvaguardar a condición de que lo hagan en sus barrios, en sus mezquitas, en sus casas, porque los otros tampoco deberían someterse a su propia identidad colectiva, a su nosotros que garantiza la pertenencia y acoge siempre, al mismo tiempo, bajo condición, es decir, con hospitalidad hostil. Pensemos, por ejemplo, en las mujeres musulmanas o gitanas divididas entre las normas de una sociedad pretendidamente laica y emancipada, y su propia comunidad que las reduce a la subalternidad. En ninguna de estas comunidades, la mujer en singular tiene su lugar, su alteridad estará siempre reducida a las normas de la hospitalidad del orden

que dice protegerla. Un concepto de hospitalidad pensado hasta el final, como el que plantea Derrida, debería reventar toda identidad ficcional. La identidad no se puede presuponer ni en aquel que recibe ni en el que llega. Las casas son todas robadas. El otro no es musulmán, ni judío, ni animal. El otro es pura alteridad, «secreto porque es otro», dice Derrida, y para darle nombre bastará entonces con llamarlo «el arribante»: «Yo hablo del arribante absoluto que ni tan siquiera es un huésped» (Derrida, 1996: 67).[4]

Es una exigencia aquí y ahora, una necesidad indefectible, acoger al arribante, decir sí a la llegada que altera, que hará que nosotros ya no seamos nosotros, sobre todo porque nunca lo hemos sido. Nunca hubo un nosotros, nunca hubo casas que no fueran levantadas sobre los cadáveres de los otros, nunca hubo pan que no fuera robado. Nunca nos merecimos nada que ahora tuviéramos que preservar. El arribante nos recuerda nuestra propia alteridad, llega para alterar nuestra creencia en el derecho del anfitrión, ese que se otorga el derecho de custodiar las casas y las fronteras, ese que se atreve a enunciar que «de fuera llegaron y, de casa, nos sacaron». Nuestras leyes de inmigración dan vergüenza cuando se erigen en nombre de la hospitalidad. Finalmente, el fascismo declarado dice lo que es: que no importa maltratar a un animal, a un judío, a un musulmán, a un español o a un catalán, llegado el caso, que las casas son de cada uno y que no hay pan para todos, que «de hospitalidad, nada de nada». Un pensamiento obtuso, simplificador y limitado se extiende por todas partes. Sirve para recordarnos que nuestra buena conciencia hospitalaria no ha sido mucho mejor, que la hostilidad reinaba allí donde trazamos fronteras entre unos y otros, donde acogimos bajo condición, separamos en suburbios, preparamos cestos para perros veloces a los que, después, dejamos apalear. Pensamiento curioso que nuestra proclamada hospitalidad se parezca tanto al fascismo ante el que ahora nos escandalizamos. Lo hemos preparado nosotros, nunca hemos dejado de amamantarlo. Nos faltó sentir la vergüenza de ser hombre, abusivos supervivientes, esa vergüenza que llevó a Primo Levi a la escritura y al suicidio. Nos faltó comprender que la hospitalidad, o bien era incondicional, como Derrida proclama, o bien sería y continúa siendo, allí donde todavía se indigna ante el fascismo imperante, pura hostilidad. Un día no muy lejano, el terror irrumpirá y nos volverá a sorprender, como siempre antes. Y, de nuevo, no daremos

crédito a lo que sabíamos que iba a suceder.

---

4. Traducimos por «el arribante» el término francés «l'arrivant», participio presente de «arriver», un verbo de uso corriente con el sentido de «llegar». En el original catalán, la autora traduce ese término francés por «l'arribant», puesto que en catalán existe también el verbo «arribar» con casi el mismo sentido y uso corriente que el verbo francés. Forzando el castellano, podemos traducirlo efectivamente por «el arribante» aunque no sea de uso corriente para personas en el sentido de «llegar». Además, al no tener en castellano el artículo apostrofado, la traducción nos obliga aquí a decidir entre «el» y «lo», mientras que en francés y catalán, por el uso del artículo apostrofado ante vocal, el término significa al mismo tiempo «el» arribante y «lo» arribante. [N. del T.]

Democracia inmunda

Hay un verso de Paul Celan que Derrida re-cita una y otra vez: «Die Welt ist fort, ich muss dich tragen» («El mundo se ha ido, tengo que llevarte» [Derrida, 2003a: 43]). Las interpretaciones clásicas de este verso, las que remiten el texto a su contexto, apuntan siempre a la vivencia traumática de los campos de exterminio que el poeta Paul Celan experimentó en carne propia: después de Auschwitz, tras la destrucción del mundo, tengo un deber ético contigo, una responsabilidad infinita, «llevarte». Derrida, que siempre ha sostenido que el texto nunca se explica por el contexto, que el contexto es sólo la condición material de algo que va más allá de él, algo que se arranca del mundo de donde proviene para sobrevivirlo y lanzarlo a las múltiples interpretaciones de las que será objeto, ensaya una nueva lectura de este verso. Atendiendo a la coma que separa las dos frases, una coma que no es sustituible por un «entonces», un «dado que», un «así, pues», etc., Derrida invierte el orden del verso y lee justo al contrario: para que yo pueda llevarte, para que yo tenga una responsabilidad infinita respecto a ti, para que la hospitalidad incondicional sea una exigencia ineludible, es necesario que no haya mundo. Mundo: eso común entre nosotros, eso que compartimos y organizamos de la mejor manera posible o no, el lugar donde habitamos y nos repartimos, eso que querríamos transformar para que el reparto fuera finalmente justo; eso que llamamos «mundo», si hay justicia y hospitalidad, es necesario que no haya. Tú y yo no podemos tener una idea común de lo que el mundo es porque, ahí donde hay mundo común, hay un nosotros que comparte la idea de ese mundo; y ahí donde hay un nosotros también están los otros, que tienen otra idea de lo que es o debería ser el mundo, y ahí donde tienen lugar un nosotros y un otros reaparecen las fronteras y vuelve a empezar la violencia una y otra vez. Por eso, Derrida rechazará toda ontología, toda pretensión de afirmar lo que es el ser y, por tanto, toda política fundamentada en una ontología, toda praxis guiada por una teoría elaborada por los que se supone que saben lo que el mundo es. Muerte, pues, a la

figura del intelectual, ya de por sí menospreciada hoy en día, pero también muerte a la figura de los decisores profesionales: economistas, publicistas, políticos, defensores de la salud pública, tecnócratas y simples gestores, todos los que nos gobiernan en nombre de la verdad, los que saben cómo funciona la cosa, todos los que creen saber lo que el mundo es.

Ahí donde no hay mundo queda, empero, la ética, la relación entre tú y yo. Las experiencias a las que apela Derrida para ilustrar esa relación ética de raíz levinasiana son el duelo y la maternidad. Cuando alguno de los nuestros muere, los vínculos que nos ligaban al mundo se rompen, abruptamente. Nos quedamos solos. El mundo ha perdido su sentido. Se habita sin otra acogida que no sea en relación con el difunto, con su fantasma. Cada vez única, el fin del mundo (2003b) es el título de un compendio de textos que Derrida dedicó a sus amigos difuntos y que nos invita a considerar que, cada vez que alguien muere, no es un mundo posible o real lo que desaparece, sino el mundo en su totalidad. En la experiencia del duelo, nosotros ya no estamos «aquí», la actividad frenética de lo que llaman mundo nos golpea como una ofensa a la desaparición del otro y al dolor que nos rompe. La tierra común que creíamos sólida y firme ha desaparecido, se revela como lo que es: sólo una ilusión que persistió durante el tiempo en que duró ese quimérico nosotros. Kierkegaard escribió páginas formidables sobre ese amor a los muertos (Kierkegaard, 2006). Nos dice que el amor al difunto tendría que ser el modelo de todo amor verdadero. Justamente porque el difunto no está, porque no nos puede devolver nada, porque no nos puede recompensar, ese acto de amor se sitúa más allá de todo cálculo e interés, de toda la autocomplacencia que implica estar con alguien con quien se comparte algo en común. Nada en común entre el vivo y el muerto, nada sino la ausencia de mundo. Cuando, en una entrevista, le preguntaron al cantante Nick Cave a propósito de la muerte de su hijo, respondió que sus letras habían dejado de ser narrativas porque la narración implica creer que la vida es lineal, que tiene un sentido. La muerte del otro, empero, le enseñó más bien lo contrario: que la vida está hecha de intersticios, que no hay eso que llaman mundo sensato. Esa experiencia del duelo es análoga a la experiencia de la madre que lleva, como en el verso de Paul Celan, al hijo en su vientre. No hay mundo entre ellos, nada que compartir, ningún reconocimiento

mutuo, ningún odio ni admiración por quien se es, sólo un par de solitarios volcados el uno en el otro. El amor por el hijo que todavía no es nadie, que no tiene ninguna determinación que podamos admirar o rechazar, verdadero arribante, es similar al amor por el que ha dejado de ser alguien, por el que ya no está. Ambas experiencias nos hablan de una relación con el otro como otro, de una relación que no depende ya ni de la identidad, de lo que imaginamos que es el otro, ni de lo que tenemos en común, uno u otro mundo. Esta relación ética, que hace patente el verso de Celan, en Derrida se volverá política. Una política sin mundo, una democracia inmunda.

Cuando los intelectuales orgánicos nos dicen que éste es el mejor de los mundos posibles, que las democracias liberales y representativas funcionan a la perfección, que los partidos representan nuestras demandas, que las instituciones dan respuesta a nuestras necesidades y que el mundo común está bien organizado, hay que preguntarse de qué mundo hablan. Esto es lo que Derrida le pregunta a Fukuyama, el ideólogo liberal del final de la historia, en Espectros de Marx (1993). Violencia, desigualdad, hambre, exclusión, precarización, racismo de Estado, guerras de capital, corrupción generalizada, etc., conforman no el mundo real, sino la experiencia cotidiana de nuestros vivires, o lo que Derrida denomina en ese texto «las diez plagas del nuevo orden mundial». Ninguna teleología histórica, ninguna ideología del progreso, puede ya hacernos olvidar lo que nuestras democracias reales se obstinan en silenciar: que, a nivel externo, su supervivencia depende de la explotación del resto del mundo y que, a nivel interno, el demos, lo que algunos todavía llaman pueblo, no está representado sino más bien gestionado en función de un cuidado cálculo de riesgos y beneficios, tal y como ya mostró Foucault en su análisis de la lógica neoliberal (Jordana, 2018). Derrida no será uno de esos intelectuales que proporcionan análisis para orientar la acción, pero le bastan esas evidencias para intentar pensar un concepto de lo político y un concepto de democracia más exigente y necesario guiado por el imperativo que ningún intelectual orgánico podrá suscribir jamás: «Prohibido el reposo a cualquier forma de buena conciencia» (Derrida, 1993: 11).

En este sentido, el pensamiento político de Derrida se alineará con

el de todos esos pensadores políticos posfundacionales que denuncian el fracaso de las democracias representativas. No se trata de que las democracias actuales hayan dejado de representar, sino que la representación nunca ha representado ni podrá hacerlo. «No nos representan», «Le llaman democracia y no lo es», tal y como se proclamaba en las plazas del 15M, resultaría un canto superfluo e impotente si con ello se hubiera querido decir que nuestras democracias representativas son mejorables. Es una impugnación radical de la representación, de la concepción misma de la democracia tal y como la siguen defendiendo, lo que deberíamos recoger en esas voces. Siempre quedará un resto o un exceso que la política representativa no quiere ni puede pensar. Es lo que Lefort llama lo político ante la política (Strahele, 2018), lo que para Rancière es la política ante el orden consensuado de la policía (Bassas Vila, 2018), lo que Abensour señala como la democracia contra el Estado o lo que Badiou piensa como lo imposible frente a la gestión de lo necesario que la política instituida se limita a llevar a cabo (Riba, 2018). La representación, en todas sus acepciones, estéticas, políticas o epistemológicas, vive del mito que lo real (un paisaje, un pueblo, unas moléculas, etc.) puede ser re-aprendido, re-presentado, por una formulación más simple y gestionable. Pero sabemos sobradamente que —como todo el arte del siglo XX se habrá encargado de evidenciar— la mencionada formulación no presenta de nuevo lo que ya había en el origen, sino que consiste más bien en una invención que modifica, condiciona, transforma e inventa nuestra percepción de lo que, por convención, seguimos llamando «real». De hecho, la idea misma de paisaje, de pueblo, de molécula es ya un artificio, una construcción lingüística que tiene visos de realidad. Cuando el pensamiento posfundacional dice que las democracias representativas no representan, está recogiendo en ese gesto toda la crítica al concepto de representación que el arte, la filosofía, la antropología y tantas otras ciencias y discursos han llevado a cabo a lo largo del siglo pasado, pero también está denunciando el artificio de un concepto caduco de lo político que excluye con violencia todo lo que no se deja contener en lo que dice re-presentar. Que el espectáculo de la política, las discusiones parlamentarias, las peleas entre los dirigentes de los partidos, los nombramientos de ministros más o menos mediáticos, los debates televisivos, los tweets insultantes o escandalosos, todas las idas y venidas siempre pre-pactadas y bien escenificadas entre los

políticos, son mero entretenimiento a la altura del espectáculo futbolístico, es algo que demuestran en cada proceso electoral los altos índices de abstención, la cual, curiosamente, nunca queda representada. Collin Crouch (2004) habla a este propósito de «post-democracia» para señalar cómo el bipartidismo, la partitocracia, el espectáculo de la política y la despolitización generalizada han traicionado la idea de democracia. Pero el hecho es que, probablemente, la democracia entendida como el gobierno del pueblo no ha existido nunca. Y aquí es donde Derrida nos puede ayudar a comprender.

Si nuestras democracias son inmundas, si legitiman la exclusión, la precarización, el hambre, la perpetuación de las élites, si trabajan al servicio del capital, no es porque hayan traicionado un ideal de democracia más puro y verdadero, sino porque no son suficientemente inmundas. Creer que ha habido en algún lugar una «democracia real» que se ha abandonado o que no se ha realizado todavía es seguir preso de una perspectiva teleológica y metafísica que no sólo nos resulta innecesaria, sino que genera las peores violencias en nombre de un ideal virtuoso y originario totalmente puritano. Allí donde oponemos lo real contra su ficción, lo originario frente a su degeneración, lo puro y verdadero ante un estado de cosas corrupto y falso, podemos estar seguros de que ahí está operando la metafísica. Porque la metafísica no es esa cosa extraña y trascendente que estudian los filósofos, sino, muy al contrario, la estructura misma de nuestra forma de pensar, presente en todo discurso occidental ya sea científico, político, artístico, religioso o literario, etc. Por defecto, tendemos a ser metafísicos incluso cuando creemos que no lo somos, y especialmente cuando creemos no serlo. Más allá de esta metafísica que mora todavía en el pensamiento político contemporáneo, tanto en los discursos de derechas como en los de izquierdas, Derrida intentará articular otro concepto de democracia sin fundamento, inmunda e impura, y sobre todo aporética.

En primer lugar, la democracia no es una forma de gobierno, ni representativa ni participativa. La democracia es lo unheimlich de lo político. Este término de origen freudiano, que se ha traducido demasiado rápidamente por «siniestro», señala algo que tiene que ver con la extrañeza en la familiaridad, la alteridad dentro de casa,

lo inhóspito, que no por casualidad comparte la raíz etimológica de la hospitalidad y la hostilidad. Si la democracia es inhóspita, si asedia como un abismo el centro de lo político (la casa que ordena la representación de sus habitantes), es porque no tiene otra esencia que no sea la inadecuación con su propio concepto (Derrida, 2003c: 107). En el corazón del concepto de democracia, habita la aporía de dos principios siempre en tensión y nunca resueltos: el principio de igualdad y el principio de libertad, un principio eminentemente político y otro, quizá de origen ético, diréis, pero de consecuencias políticas ilimitables.

La igualdad corresponde al ámbito del cálculo. «Un hombre, un voto». Es el gobierno de las mayorías numéricas, de la proporcionalidad aritmética; tales son los postulados que articulan las democracias actuales, ya sean representativas o participativas. A este principio de igualdad conviene objetarle, empero, la exclusión sobre la que se asienta. Ni el inmigrante ni el loco ni durante mucho tiempo las mujeres habrán sido considerados capaces de ejercer el derecho a la igualdad, no siendo suficientemente «hombres» para la legitimidad de su «voto». Los Estados nación actuales limitan constantemente este principio de igualdad democrático en virtud de algo tan arbitrario como el lugar de nacimiento, el país de origen o los permisos de residencia que dependen de la actividad laboral en tiempos de precariedad y que impiden decidir sobre las políticas migratorias y económicas que los afectan de pleno. Pero, además, en la medida en que la igualdad lo somete todo al cálculo, a la medida de lo cuantitativo, resulta constitutivamente calculable y, por tanto, manipulable. La democracia entra en escena, se escenifica, se espectacularia a través de todas las máquinas mediáticas que inducen los estados de opinión. Estudios de mercado bien diseñados y coordinados permiten crear mayorías numéricas a favor de Trump o de Bolsonaro, por poner un caso, cuando ello beneficia a los flujos de capital. Antes el periodismo, ahora las redes sociales, producen novedades a las que las noticias dicen referirse, y así se configura en el imaginario de cada votante. Un artefacto circular provocará siempre que en los bares, en las casas, en las calles, se hable de política con la misma pasión que sobre el fútbol; permitirá que una opinión sobre un estado de cosas inventado e irrelevante se convierta en el centro de unas vidas que creen decidir sobre su futuro inmediato el día de las elecciones. Las acaloradas

discusiones familiares que suscitan los asuntos de la política escenificada, cuando ya estamos todos sentados en la comida de Navidad, sólo son comparables con la disputa a muerte sobre si el árbitro tenía que silbar o no ese penalti en el clásico Madrid-Barça, que siempre es histórico y nos permite creer en la existencia del mundo. Ambas disputas son igualmente ineficaces y fútiles, pero siempre bien performadas y rentables. Hay que reconocer que la igualdad, que siempre desearemos y defenderemos ante el dominio de las élites, es también eso, un fenómeno meramente cuantitativo y, por tanto, regulable que silencia todo lo que no se ajusta a su escala. La escena, la visibilidad, determina el ámbito de la política donde está en juego el principio de igualdad y de las mayorías numéricas, pero hay que preguntarse, con Derrida, si el día ha sido siempre la medida de todas las cosas (Derrida, 1991: 119) o qué habrían hecho hoy de la obra nocturna de Nietzsche, Kafka o Rimbaud nuestras grandes máquinas mediáticas que trabajan con mensajes sencillos, luminosos y redundantes para encastarlos en las conversaciones de bar, en los posts de Facebook y en los índices de superventas que producen opinión. Salvadas por un puñado de lectores, las obras de estos autores —y que todavía hoy haya alguien que las lea— son, a pesar de todo, el signo del otro principio democrático, el de la libertad que atenúa, cuando no contradice indócil, la maquinaria programable de la igualdad.

Es el principio de libertad el que tensa y complica la igualdad democrática. Libertad que tendríamos que entender más allá de toda autonomía y de la libertad de elección entre opciones preestablecidas. La libertad que se aloja asimétricamente en el concepto de democracia señala la abertura, el derecho a lo disímil, el derecho a la alteridad. Si la democracia es el único sistema político universalizable, es porque resulta ser el único sistema abierto, el único que permite la abertura incluso a su propia autocriticidad. Una democracia que se tome en serio el principio de libertad tendría que poder aceptar que no hay nada no-programado, nada no-regulado que no deba tener ahí su lugar, ser discutido o ser votado. De hecho, pertenece al concepto mismo de democracia que ésta se pueda suicidar, y eso no pasa en ningún otro sistema. Siempre podemos decidir democráticamente, por mayoría numérica, que la democracia se autoabola. Es el caso histórico del nazismo en Alemania o de la Argelia de la que Derrida habla a

menudo. Por ello, precisamente, la democracia alberga en su seno una desmesura y un riesgo que asedia a toda política establecida, pero sin los cuales ya no hablaríamos de democracia, sino de totalitarismo y de flujos de mercado. El derecho a la alteridad, el derecho a decidir democráticamente lo que sea, puede sin duda desencadenar lo peor y lo mejor, incluso la abolición de la democracia, pero no saber nunca qué es lo que podría llegar a pasar cuando se ejerce la libertad es el riesgo democrático sin el cual podemos estar seguros que democracia no hay. En este sentido, el derecho a decidir que reclama el proceso soberanista en Cataluña tendría que ser concebido desde esta perspectiva, que abre la democracia representativa, reducida a un bipartidismo banal que se limita a gestionar lo posible, a una posibilidad sin mundo, y por tanto imposible, todavía impensada, probablemente traicionada justo el día después de la proclamación de independencia, pero hoy por hoy inmunda y no programable. Tanto si esta posibilidad conduce a lo peor o a lo mejor, lo cierto es que, en el momento presente, la democracia reclama su principio de libertad sobre la maquinaria de la igualdad, solicita un exceso democrático que pertenece al concepto mismo de democracia y que sólo se puede negar desde un sistema democrático cerrado sobre sí mismo que traiciona su propio concepto. Cuando los intelectuales orgánicos, respetables miembros de la burguesía barcelonesa que han escrito siempre en castellano, firman manifiestos contra la manipulación ideológica y mediática de los nacionalistas, hay que recordarles que están hablando de la maquinaria de la igualdad y que ésta se ejerce en todos los bandos, forma parte del artefacto democrático representativo que empieza por el dominio de los medios de comunicación, y en este orden de cosas sabemos bien quién reparte las cartas. Lo que forma parte del principio de libertad, lo que perfora la calculabilidad democrática es la posibilidad imposible de poder plantear una pregunta que trastoca el orden establecido, que cuestiona el blindaje sobre el que se ancla una democracia que querría reducir toda libertad a igualdad gestionable. A eso, precisamente, se refiere Judith Butler cuando afirma que «ejercer la libertad exige siempre una contradicción performativa» (Butler, 2009: 89), es decir, una suspensión de la legalidad y la normativa vigentes que excluye cualquier posibilidad y la sitúa en la posición de un reclamo imposible. Resulta indiferente si se trata de la independencia, del derecho a cambiar de género, al aborto, al

matrimonio homosexual o si se trata del derecho a sindicarse de las trabajadoras del sexo; el caso es que una democracia que no permite plantear una pregunta y la somete al cálculo de la igualdad se convierte en totalitarismo.

De sobras sabemos que no hay democracia real, que no la habrá nunca. Por eso, Derrida habla de «democracia por venir», de democracia como promesa (Derrida, 1993: 268). Con ello, Derrida no se refiere a una democracia futura, a una idea de democracia verdadera o a una utopía que tendríamos que realizar, ni tampoco a un ideal regulador de tipo kantiano al que deberíamos tender progresivamente aunque sepamos que nunca se alcanzará. Se trata, más bien, de comprender que la democracia es una exigencia aquí y ahora para cada sistema pretendidamente democrático ya establecido, una inyunción desestabilizante, una abertura a la alteridad, a todo lo que ha de venir y que tenemos la responsabilidad de acoger más allá de nuestras seguridades calculables. Para que esta exigencia democrática esté amparada en nuestras democracias rutinarias, y desde siempre programadas para que no pueda pasar nada significativo, es necesario que no haya mundo. El mundo es una representación que cree re-presentar ni más ni menos que la totalidad y, sobre esta totalidad, el cálculo, la estrategia y el control estarán siempre asegurados. Nuestras democracias son inmundas porque se obstinan en traicionar una y otra vez el derecho a la alteridad, a no ser de los «vuestros», a no ser de la familia, a considerar un lugar donde diferir que subvierta el marco establecido. Pero, en realidad, no son suficientemente inmundas. Una democracia verdaderamente inmunda sería aquélla en la que ninguna idea de lo que es o debería ser el mundo podría regir, una democracia capaz de llevar al otro, como en el verso de Paul Celan, más allá del control que tenemos sobre él. Abierta al acontecimiento, al y a lo que ha de venir, ya sea lo mejor o lo peor, la democracia firma el pacto con la inadecuación de su concepto cuando se abre a la abyección, a lo queer, como diría Butler, y que no es una u otra opción sexual, sino todo lo que el orden establecido no permite todavía pensar ni ser porque no es de este mundo. Aquí ya no hace falta ningún nosotros, ningún pueblo preexistente que luche por la hegemonía, ningún sujeto político unitario que reclame reconocimiento, ningún empoderamiento, pues, porque no hay sujeto ni pueblo y, allí donde nos aprestamos a

reconstruirlo, podemos estar seguros de que la democracia perderá su estatuto aporético y someterá toda petición al cálculo y al control de la igualdad. Sólo un tú y un yo, un sistema inestable y siempre expuesto a lo disímil, que lleva en su seno la posibilidad siempre abierta de su desaparición. Sea como sea, lo queramos o no, este principio democrático de la libertad bramará siempre su reclamo, que la maquinaria de la igualdad se empeña en ignorar. Es lo inhóspito que asedia, en cada rincón, la paz domesticada a fuerza de espectáculo y visibilidad, es la petición de un otro con quien no compartimos el mismo mundo. Tan imposible de realizar como de exorcizar, esta idea de democracia nos previene, cuando menos, contra todos los que usan el término «democracia» en vano y querrían resolver por la fuerza, de un solo golpe, su aporía constitutiva.

No hay sino Estados canallas

«Rogue States» (Estados canallas) fue un término acuñado por la administración de Clinton para referirse a todos esos Estados que no son suficientemente democráticos, faltos de un Estado de derecho consistente, que se saltaban las leyes internacionales y que, por tanto, amenazaban el orden mundial. En nombre de la democracia, los Estados Unidos y sus aliados se otorgaban así el derecho de iniciar intervenciones militares, políticas de sanciones y represalias, operaciones militares o de mantenimiento de la paz en todos esos territorios que pudieran poner en peligro las democracias liberales occidentales. La protección de los Estados de derecho exigía, de esta manera, el uso soberano y excepcional de la fuerza especialmente cuando, después del ataque a las Torres Gemelas el 11-S, se empezó a hablar de «terrorismo internacional» y de los Estados que lo financiaban. En Canallas. Dos ensayos sobre la razón (2003c), Derrida analiza ese vínculo funesto e indisociable entre la democracia y la soberanía. Lejos de aportar datos y de denunciar todas las maniobras políticas ocultas de los Estados Unidos que desencadenarán ese acto performativo que consiste en la invención de los «Estados canallas», tal y como hará Chomsky (2001), Derrida intenta captar la lógica misma de la soberanía, que es su causa. Ésta es una lógica muy antigua y, por tanto, naturalizada, que se expresa en la fábula de «El lobo y el cordero» de La Fontaine: «La razón del más fuerte es siempre la mejor»; también en la defensa que Hobbes hará del Leviatán: «Los convenios, sin la espada, son sólo palabras y no tienen capacidad de proteger al hombre»; lógica que reencontraremos en los pensamientos de Blaise Pascal: «La justicia sin la fuerza es impotente». Afirmaciones, todas estas, artífices y solidarias de este pensamiento moderno que todavía no hemos abandonado y que firma con sangre nuestro destino.

Entre soberanía y democracia, se configura una relación aporética que redobla esa otra ya señalada en la idea misma de democracia, a saber, la aporía entre la igualdad y la libertad. La democracia se

vuelve auto-inmunitaria, capaz de su propia disolución en el momento mismo en que se defiende, cuando se alía con la soberanía para protegerse. Pero el caso es que esta alianza funesta no es contextual ni accidental, ya que hasta el día de hoy no conocemos democracias que no tengan lugar en Estados soberanos. La democracia, el derecho a la alteridad, convive y batalla contra la soberanía y la fuerza que la ratifican. Discernir lo que esta situación contradictoria tiene de estructural, de lógica aporética, es lo que hará Derrida. Malas noticias, sin duda, para los que creen poder oponer la ley a la fuerza y a la violencia, la nación o el pueblo al Estado, el Estado de derecho y democrático a los Estados canallas. Nunca hay nada que sea tan sencillo y, tras las bondades, se esconden fuerzas oscuras. Mirarlas a la cara, afrontarlas en su impureza, es el primer paso necesario para no sentirse indemne, para no situarse demasiado fácilmente del lado de los buenos que se creen en la obligación de salvar o castigar a los otros, para dejar de pensar que la razón nos avala en esta supuesta acometida contra la barbarie y el terror. Reconocer que nuestra razón también es siniestra, que la acompaña desde siempre una violencia congénita, que hace demasiado tiempo que no vemos y que, desde esta ceguera, precisamente, juzgamos el fanatismo de los otros es, quizá, el primer gesto deconstructivo que habría que ejercitar. Algunas de nuestras certezas más benevolentes, racionales y democráticas se estamparán contra el suelo. ¡Alegrémonos! Nos dan la oportunidad de cuestionarnos, de hacernos daño y, así, de crecer. Y, cuando lo hagamos, nos dan la oportunidad de abrirnos al porvenir. Invirtamos ahora estas certezas desde la mirada que Derrida procura.

1. La violencia habita la ley desde su origen. Querríamos pensar, con Hobbes, que la ley llega para apaciguar la violencia, que un estado de guerra de todos contra todos se acaba ahí donde tiene lugar el pacto que limita el derecho individual a la autodefensa. Sin embargo, sabemos desde hace ya demasiado tiempo que este estado natural no ha existido nunca, que no es sino una ficción liberal para justificar nuestros Estados soberanos y nuestra jurisprudencia (Althusser, 1988), así como para legitimar la misma violencia con la que nuestros Estados de derecho se defienden de cualquier ataque,

ya sea éste individual o colectivo, interno o externo. La actuación de la policía española en el referéndum del uno de octubre en Cataluña no es sino un ejemplo cercano y reiteradamente denunciado no sólo porque se consideró ilegítima, sino también porque la mayor parte de los que recibieron golpes era quizá la primera y única vez que los recibían. Una gran parte de la población que no se había enfrentado antes a la razón de Estado sufrió, por primera vez, la impunidad de la brutalidad policial. Los activistas más acostumbrados saben que tanto la Policía Nacional como los Mossos d'Esquadra o cualquier otra fuerza armada, es decir, la violencia conservadora del Estado, como la llamaba Walter Benjamin, actúa allí donde los chiquillos no entran en razón y la espada (la pelota de goma, la porra, la bala o lo que sea menester) es necesaria porque «la razón del más fuerte es siempre la mejor». Si esta lógica no nos espanta, si la encontramos plausible e incluso legítima hasta que el golpe no recae sobre nuestros cuerpos y sentimos su humillación y su injusticia en propia carne, es porque disimula una violencia más originaria, la violencia de la ley en el momento preciso de su instauración. Derrida retoma de Benjamin la idea de una fuerza (Gewalt) fundadora de la ley que la violencia conservadora del derecho, la violencia de la policía, por seguir con el ejemplo, se limita a reiterar. La rastrea en Pascal, en La Fontaine, en Montaigne. Es este último quien habla del «fundamento místico de la autoridad». Contra todo el pensamiento legal moderno en el que se funda el Estado de derecho y que querría descubrir una fuente absoluta de legitimidad, ya sea la naturaleza (iusnaturalismo), razones éticas prudentes (T. Campbell) o bien una mera «ficción apropiada» (Kelsen), Derrida muestra, como Benjamin y como antes Carl Schmitt, que la ley no tiene otro fundamento que no sea la fuerza. El relato de Kafka titulado Ante la ley —al que Derrida dedicará un bello libro sobre la experiencia literaria (Derrida, 1985)— no sólo expresa que, para el campesino que somos todos, la ley excluye infinitamente el examen de sus fundamentos, sino que tal fundamento no existe. Toda instauración de la ley comporta un momento de alegalidad o de ilegalidad que contradice necesariamente el marco jurídico que regía anteriormente. Ya sea por medio de una revolución, de una guerra o por vía democrática, la transición de una jurisprudencia a otra incluirá siempre un momento de ilegalidad, una violencia soberana. Agamben lo llama la «paradoja de la soberanía», ya que el

soberano, aquel capaz de instaurar la ley, necesita, para poder efectuar tal instauración, quedar excluido de la ley que subvierte tanto como de la ley que instituye. Toda ley habrá sido instaurada siempre desde una afuera de la ley. Todo nuevo marco legal subvierte ilegalmente el marco anterior. Si no fuera así, nunca habría pasado nada. Ni Francia sería hoy una república, ni el esclavismo se habría abolido nunca, ni se habría puesto fin al apartheid en Sudáfrica, ni habría tenido lugar ningún proceso de descolonización. Cuando se argumenta, por ejemplo, que un referéndum por la independencia es ilegal, la que está hablando ahí es la violencia conservadora. El derecho, una vez instaurado, a pesar de no tener fundamento racional originario y justamente porque sabe que no lo tiene, siempre tiende a conservarse, a blindarse, y lo hace con la misma fuerza, reiterando la misma violencia, que operó en el origen. Las intocables constituciones son la expresión de la violencia con la que se conserva lo constituido para borrar su raíz histórica, empírica y alegal, y presentarse como verdad perenne. Por eso, afirma Derrida en Fuerza de ley —texto que retoma una conferencia dictada en 1989 en la Cardozo Law School—, «el derecho no es la justicia» (Derrida, 1994: 38). El derecho, como la igualdad democrática, pertenece al ámbito del cálculo; la justicia, como la libertad, al orden de lo incalculable. El derecho aplica la regla al caso, como una máquina de juicios determinantes, y querría que cualquier caso singular conviniera a la regla general reiterando el perfeccionamiento del artefacto. La máquina desearía ser la encarnación de la justicia, poseerla en su funcionamiento, pero como en aquel otro relato de Kafka, En la colonia penitenciaria, en cada aplicación de la regla sobre el caso la ley inscribe su crueldad maquinal. Así es como hemos podido meter en prisión a homosexuales, a insumisos que se negaban a hacer el servicio militar y, hoy, a políticos que han organizado referéndums. Todos ellos son presos políticos, tal y como lo es el delincuente sobre el que se precipita la maquinaria legal que quiere desentenderse de la desigualdad y de la injusticia social que la condiciona. De aquí que la justicia sea heterogénea al derecho. Ningún derecho podrá encarnar nunca la justicia, porque la justicia es imposible y el derecho juega siempre en el campo cerrado de la posibilidad regulable que ha asumido como su propia tarea. Ahora bien, que la justicia sea imposible no significa que se pueda aplazar. De hecho, es la justicia imposible la que permite que el derecho se

abra a modificaciones impensadas, que se abola o que se transforme. Entre justicia y derecho, siempre habrá una brecha. El derecho nunca encarnará la justicia, pero la justicia obligará al derecho a abrirse y a transformarse. El totalitarismo empieza cuando la ley se cierra y rompe su relación heterónoma con la justicia porque cree representarla; el totalitarismo empieza, y lo habrá hecho desde siempre a lo largo de esta historia nuestra tan metafísica, con todos esos pensadores logocéntricos que pretenden presentar la ley como ahistórica, neutral y racionalmente fundada. El derecho se vuelve totalitario cuando prohíbe todo desafío a su soberanía, cuando pierde su relación aporética con la justicia en el momento exacto en que presume cumplirla.

La ley no es, pues, lo que se opone a la fuerza, tal y como querrían pensar los defensores a ultranza del Estado de derecho. El origen de la ley siempre habrá sido violento e ilegal, su propensión a autoconservarse intacta requerirá siempre la espada y su desconexión con la justicia, justamente porque considera encarnarla, hará de ella, como en la Colonia penitenciaria de Kafka, una máquina injusta y violenta que ignora su destino brutal. No hay que darle tregua, pues, a la buena conciencia legal que se permite juzgar la violencia de los que claman justicia más allá de la ley.

2. El Estado inventa la nación. Nos habrán enseñado en la escuela que los Estados son la estructura legal que dota de protección jurídica a los ciudadanos de una nación, esto es, de una comunidad que comparte una identidad, una cultura, una lengua, una historia, los cuales legitiman su constitución como Estado. Los Estados nación justifican su existencia presuponiendo la nación como comunidad previa, cosa que permite hablar de naciones sin Estado en referencia a esas naciones (¿Cataluña? ¿Palestina? ¿Escocia? ¿Irlanda del Norte? ¿Kosovo en su momento?, etc.) que, aun teniendo derecho a ello, no han logrado nunca el reconocimiento como Estados por parte de la comunidad internacional. Si éste fuera el caso, todo se resolvería en una lucha por el reconocimiento y Hegel habría tenido razón desde siempre: un sujeto constituido reclama ser reconocido como sujeto de pleno derecho. Lástima, empero, que nada sea tan lineal y que Derrida, siguiendo su buena

costumbre, ponga el dedo en la llaga. En «Declaraciones de independencia», el primer capítulo de Otobiografías (1984), Derrida muestra la lógica fabulosa que permite firmar en nombre de un pueblo, de una nación, la declaración de independencia de los Estados Unidos. ¿Quién firma qué? ¿Qué hace Jefferson erigiéndose en representante de un pueblo que no existe todavía? ¿Quién es ese nosotros que declara ser un Estado independiente?:

Nosotros, por tanto, los representantes de los Estados Unidos de América, convocados en Congreso General, apelando al Juez supremo del mundo por la rectitud de nuestras intenciones, en nombre y por la autoridad del buen pueblo de estas colonias, solemnemente hacemos público y declaramos: que estas colonias unidas son, y han de serlo por derecho, Estados libres e independientes (Declaración de independencia americana, 1776).

¿«Nosotros»? ¿«Representantes»? ¿«Juez supremo del mundo», es decir, Dios? ¿«Rectitud de intenciones»? ¿«El buen pueblo»? ¿«Declaramos»? ¿«Son y han de ser por derecho»? Esta letanía de palabras ampulosas tendría que suscitar nuestras sospechas, de entrada, porque lo que se presenta como un enunciado verificativo o descriptivo de un estado de hecho —que existe un nosotros con rectitud de intenciones avaladas por Dios, por ejemplo— es, en realidad, un acto performativo, una serie de enunciados que performan, crean, realizan, lo que pretenden describir, pero que no existía antes de su enunciación. Una declaración de independencia es, como toda ley, un acto performativo, un golpe de fuerza que crea algo que no existía. «La firma inventa al firmante», escribe Derrida (1984: 16), que es tanto como decir que el Estado, en el momento mismo de su institución, inventa la nación. Hay un caso paradigmático que Derrida no menciona, pero que muestra claramente la lógica de esta fabulación performativa. Se trata del artículo 14 de la Declaración de independencia de Haití de 1805, donde se lee: «A partir de hoy, todos somos negros». A diferencia de otros procesos de descolonización de América, donde se consiguió la independencia manteniendo, empero, la hegemonía burguesa en cada nuevo Estado, la descolonización de Haití fue una revolución

de esclavos negros. Clasificados bien cartesianamente por los colonizadores franceses en 126 especies de negritud, influidos por la «Declaración universal de los derechos humanos» de una Francia revolucionaria que los excluía de la universalidad, los habitantes deciden con este acto denominar negros también a los blancos y a los mulatos, incluidos los alemanes y los polacos —tan rubios y pálidos como son— que habitaban por entonces aquellas tierras. Aunque nos pueda parecer insensato, puesto que la racionalidad europea querría que el blanco fuera blanco y el negro fuera negro, esa declaración evidencia lo absurdo de toda clasificación y de toda identidad, en primer término la europea que ha decidido como si fuera natural, objetiva y científica, una tipología delirante de negritud esclavizable. En Haití, la parte decidió que era el todo. Parecerá extraño, pero eso es lo que hace justamente todo Estado nación y con pretextos mucho menos justificables que los de los esclavos haitianos.

Justo porque la nación, el sujeto político, la comunidad no preexisten al Estado que lo crea al nombrarlo, la injustificable soberanía inicia su deriva canalla. Todo Estado sabe perfectamente que la nación se inventa, por eso se esfuerza en reiterar la cultura nacional y en excluir todo lo que pone en peligro su unidad. Como afirman Judith Butler y Gayatri Spivak en ¿Quién canta al Estado nación?: «Para producir la nación que le sirve de fundamento al Estado nación, la nación debe purificarse de su heterogeneidad» (2009: 66). Purificación es un término que, a estas alturas, debería producir horror, pero purificar, eliminar lo heterogéneo, exterminar las diferencias que podrían poner en peligro la unidad de la nación es lo que hacen los Estados que son, por eso mismo, canallas. ¿O acaso la democracia no era, recordémoslo, el derecho a la alteridad? Pero la alteridad, lo disímil, apenas sobrevive en el sí de la soberanía nacional. Para que la ficción nacional tome cuerpo en la ciudadanía, para que alguien se sienta hasta los tuétanos español, francés, americano, argentino o catalán, es necesario todo un trabajo fabulador que el Estado se encarga de llevar a término, una labor constante y pautada que exige el exterminio de las disidencias tanto internas como externas. A nivel interno, la reiteración redundante de la cultura nacional se lleva a cabo mediante políticas de todo tipo y, en primer lugar, lingüísticas. Sólo falta recordar, como ejemplo, que las tres cuartas partes de los que hicieron la

revolución francesa no hablaban francés, sino bretón, occitano, vasco, etc., y tantas otras lenguas que la República francesa, eso sí, laica y democrática, hizo desaparecer a base de políticas educativas y de humillación, como cuando en los muros de las escuelas del sur de Francia, en aquellas poblaciones donde todavía se hablaba catalán, se colgaban carteles con la leyenda: «Soyez propre, parlez français» (Sea limpio, hable francés). No habría que esperar menos de España, que eliminó todas las lenguas vernáculas de sus colonias y que todavía tolera a disgusto la diversidad lingüística en su propio territorio. Sin embargo, en este punto no vale ser victimista, ya que si en Cataluña se habla catalán y en el País Vasco se habla euskera es porque esos territorios se han dotado de estructuras semiestatales, soportadas por una burguesía nacionalista que reitera también, y a menudo con desprecio hacia la diversidad lingüística de sus propias hablas, su cultura nacional. Políticas de memoria histórica, conmemoración del Día de la Hispanidad, Onze de Setembre, éste o aquel Arco del Triunfo, el Valle de los Caídos, virgencitas y folklore —que nunca falte la religión comprometida con la nación—, museos de Cataluña o de España, da igual, que inician su recorrido en la prehistoria, cuando los Estados nación no eran ni imaginables. Los indígenas de los países latinoamericanos conocen perfectamente la función que cumplen los museos en la articulación de la narrativa del Estado nación, en ese proyecto de la Modernidad empapado de violencia simbólica en el que el relato museográfico, como relato nacional, tiene como designio suplantar todo imaginario aborigen… nada basta para inventar la nación que no somos, pero que el Estado requiere para mantener su ficción identitaria y su unidad, para promover una y otra vez ese narcisismo colectivo que le es tan caro. Los medios de comunicación se aprestan a colaborar en la tarea, dirigidos por los gobiernos de turno que en esto, ya sean de derechas o de izquierdas, estarán siempre de acuerdo. Que la explosión de una bombona de butano en un pueblo de Extremadura sea una noticia más reseñable que una huelga generalizada en Francia sólo se explica por ese afán de consolidar la invención de la nación, en este caso la nación española, a la que los Estados se encomiendan por cuanto se juegan su ilegítima legitimidad. Por ello, precisamente, no hay Estado que no sea nacionalista.

Ahora bien, si nos paramos a pensarlo, el problema del sentimiento

de pertenencia mítico a la nación no sería tan aterrador si no fuera porque los Estados nación matan. La exclusión institucionalizada de lo heterogéneo, el racismo de Estado, no es una excepción en tiempos oscuros y fascistas, sino su condición de posibilidad estructural. La existencia de los CIES en las afueras de nuestras ciudades, la expulsión de minorías étnicas, los cierres de las fronteras, los ahogados en el Mediterráneo a quienes, impasibles, dejamos morir, los asesinados en las vallas de alambre de Ceuta y Melilla, los disparos contra los inmigrantes ilegales que lo son por no tener nacionalidad, es decir, por no pertenecer por nacimiento a esa nación tan nuestra, son los instrumentos a través de los cuales los Estados nación se purifican de cualquier mestizaje, mantienen la homogeneidad fabricada a fuerza de consignas y políticas identitarias, conservan la pureza de su ciudadanía nacional… y matan con impunidad. Tampoco aquí, pues, hay rastro de buena conciencia en los que defienden la nación y la soberanía, pero todavía menos en aquellos que amparan los nacionalismos estatales bien armados, coloniales y amasados desde tiempos inmemoriales, contra los nacionalismos periféricos y los soberanismos emergentes. Ojalá no hubiera más Estados ni más fronteras que matan; y si tiene que haberlas, que sean sin identidad nacional. Nos ahorraríamos la hipocresía de matar, sin querer ser conscientes, en nombre de la patria que no somos.

3. No hay sino Estados canallas. Se comprenderá, entonces, por qué Derrida dice que sólo hay Estados canallas. La maniquea dicotomía entre Estados democráticos y Estados canallas no resiste el más mínimo análisis. No se trata de llegar a la conclusión de que los Estados democráticos y los totalitarios son lo mismo, como hará Carl Schmitt. De lo que se trata, más bien, es de saber si se puede hablar democráticamente de las democracias, si nuestras democracias toleran la autocrítica o no y, por tanto, si son en verdad democracias. La soberanía, el Estado nación, traiciona siempre la democracia. Recordemos las declaraciones del presidente francés François Hollande la noche de los siniestros atentados en París, en noviembre de 2015: «Mes chers compatriotes»; «Face à la terreur, la France doit être forte»; «Françaises, Français… Vive la Republique! Vive la France!»; o «Nos han atacado porque Francia es

el país de la libertad»… Habría que tener oídos haitianos para captar en toda su amplitud la atrocidad de estas palabras, y no se le escapará a nadie que lo que llamamos terrorismo internacional tiene que ver de alguna manera con la colonización y las guerras del capitalismo neoliberal. Detrás de toda esa retórica nacionalista e identitaria de franceses valientes, libres y leales, la toma de medidas soberanas no se hizo esperar: cierre de fronteras, declaración del Estado de excepción, operaciones militares en Siria bendecidas por la comunidad internacional, endurecimiento de las leyes de inmigración. La democracia se autoinmuniza, se suicida, cuando se vuelve un valor nacional que debe preservarse sin emprender la crítica de sus deficiencias estructurales y de su vínculo indisociable y, al mismo tiempo, contradictorio con la soberanía. Por eso, precisamente, Derrida sueña con una extensión de lo democrático más allá del Estado nación, sueña con una nueva Internacional (Derrida, 1993: 58). Si «el abuso de poder es constitutivo de la soberanía misma» (Derrida, 2003c: 145), si todo Estado alberga un fascismo incipiente que mata, que deja morir, que aniquila la heterogeneidad tanto interna como externa, sólo la democracia, la abertura a la alteridad, a la autocriticidad, a la diferencia, a la justicia imposible, traiciona la soberanía que traiciona la democracia. En este juego de traiciones no es posible ningún otro mundo y, no obstante, la fidelidad a lo imposible agrieta y desestabiliza la buena conciencia de los Estados canallas, es decir, de todos los Estados.

La ley es violenta, las naciones se inventan y los Estados son todos canallas. La deconstrucción, como pensamiento aporético, no anuncia buenas nuevas, sólo una promesa imposible pero inaplazable. Contradecir la hipocresía biempensante y derribar todas las coartadas que nos hacen creer que pertenecemos al mundo de los justos es, quizá, la primera tarea a la que nos conmina la deconstrucción. Al aceptarla o rechazarla, decidimos sobre nuestro destino. El destino de la espada y la razón del más fuerte lo conocemos más que bien, ha dictado nuestra sangrienta historia y continúa rigiendo nuestro presente. Quizá sería el momento de repetir ese gesto haitiano tan inverosímil. «A partir de hoy, todos somos negros» arruinó la clasificación colonial que aseguraba la esclavitud. «A partir de hoy, todos somos canallas» puede que desestabilice las seguridades democráticas y nacionales con las que

aniquilamos a los otros, puede que nos permita cuestionar la blancura del blanco y la negritud del negro.

Tengo un coño

que me tapa toda la cara

Que la mujer no nace, sino que se hace, lo sabemos desde que Simone de Beauvoir publicó El segundo sexo en 1949. No nacemos mujeres ni hombres, sólo venimos al mundo con unos genitales sobre los que se inscribirá todo el orden de lo simbólico, unos enunciados lingüísticos que afirman ser meros enunciados descriptivos cuando, en realidad, son performativos. Nos agujerean las orejas, nos llaman en femenino o en masculino, nos acarician o nos dejan llorar para hacernos fuertes, nos llaman «princesa» para que, años más tarde, nos puedan llamar «putas», nos cortan el pelo o nos lo dejan crecer lánguido y largo, elogian nuestra feminidad todavía púber, enseñan a los niños a ser agresivos y competitivos, a que les gusten los deportes y gocen ganando; a las niñas, les enseñan a ser objeto del deseo de esos atletas imberbes para que también puedan vencer, mediante la sumisión, pero de manera más estratégica. Nos feminizan y nos masculinizan a fuerza de consignas, elogios y humillaciones. En este reparto de lo sensible, como diría Rancière, la dominación está asegurada, pero aquí, como en todas partes, el amo se vuelve también esclavo. No sólo porque, como escribe Virginie Despentes, «los cuerpos de las mujeres sólo pertenecen a los hombres para contrarrestar el hecho de que los cuerpos de los hombres pertenecen a la producción en tiempos de paz y, al Estado, en tiempos de guerra» (Despentes, 2018: 37), sino también porque ambos se vuelven esclavos de su deseo, del deseo que no son. Los hombres querrían triunfar como lo aprendieron a hacer en la pista de básquet en la escuela y poseer a una o a muchas mujeres que les recuerden constantemente su reino, tanto da si son putas, amantes, jovencillas o abnegadas madres, tanto da si la pista se ha convertido ahora en empresa, literatura, arte o universidad. Las mujeres desarrollan el gusto por la sumisión, se vuelven esencialmente masoquistas. Quieren encarnar el ideal que la

masculinidad ha preparado para ellas. Dulces, misteriosas, vulnerables, bellas y jóvenes, inasibles en su feminidad, suficientemente inteligentes para sostener el monólogo de los hombres que llamaremos, por educación, conversación, pero no tanto como para invertir de raíz los términos del diálogo. Se sienten realizadas cuando son víctimas preferenciales, se sienten arruinadas como mujeres cuando son rechazadas. Se pasan la vida intentando gustar a los hombres. Incluso si tienen éxito en sus campos profesionales, piden perdón en la habitación sometiéndose a los códigos binarios que atraviesan la más secreta intimidad. Lo que pasa es que la cultura se vuelve algo natural, que «lo más profundo es la piel», como decía Valéry, y que nuestros cuerpos dóciles a la sumisión y al mandato expresan en la intimidad la situación de dominio social y económico a la que estamos todos sometidos. Nada es natural ni biológico. Las mujeres no están hechas para gustar y los hombres no están hechos para ganar. Si «no hay relación sexual», como afirma Lacan, no es porque la comunicación no sea posible y porque cada uno hace el amor con su fantasma edípico, sino porque entre amo y esclavo nunca ha habido relación, e incluso menos entre esclavos que necesitan creer que son amos cuando es demasiado evidente, incluso para ellos, que no lo son. Obtener, a través de las relaciones sexuales, el reconocimiento del personaje que creemos encarnar cuando hemos asimilado hasta los tuétanos la heterosexualidad normativa, esa trama cultural y política de desigualdad y descarga, quizá nos ayude a reforzar el ego que necesitamos para sobrevivir en este capitalismo de emprendedores neoliberales, pero lo que resulta indudable es que no hay relación con el otro. Relación, de hecho, no hay ni siquiera con nosotros mismos.

Por ello, precisamente, tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia fallan en este punto. Empoderarse, llegar a ser igual que los hombres, con los mismos derechos y capacidades, como quería Beauvoir, es seguramente más justo que asumir la sujeción, pero no cambia nada en el reparto de la dominación. Nos masculinizamos, aprendemos a hablar la lengua de los hombres, tanto si se llaman Zizek, Lacan o Derrida, obtenemos reconocimiento, exigimos en la cama tener orgasmos, pagamos para que las labores del hogar nos las hagan otras mujeres, inmigrantes y racializadas. Poco importa quién lleva el falo. El falo continuará

reinando y el poder sólo ganará adeptos. «Añadid mujeres y batid», ironizaba Fox Keller para describir esa situación de falsa emancipación. Agregamos en las instituciones la cuota de mujeres políticamente correcta y permitimos que el falocentrismo siga reinando como si no hubiera pasado nada. El feminismo de la diferencia (Irigaray, Cavarero, etc.), por el contrario, querría que cambiara alguna cosa de verdad. Imprimir en la escritura, en el saber, en la sociedad, en las instituciones, en las relaciones en general, el punto de vista de las mujeres. El gusto por el cuidado del otro, la maternidad, el rasgo diferencial biológico, o bien una historia compartida de dominación se convierten, así, en los criterios para feminizar la sociedad, para desplazar esa mirada androcentrada que todo lo ordena. Nuestra historia literaria, filosófica, científica, cultural, artística es una historia de hombres que se relatan a sí mismos, que se felicitan. Dicen que les gustan las mujeres, pero sólo en tanto que otro, en tanto que no-todo, en tanto que musas, madres y proletariado que les cuidan los hijos, como ocasión para su productividad, tradicionalmente, mediante la melancolía y el desamor romántico. Se congratulan, se restañan las heridas, se animan los unos a los otros, «se aman entre ellos» (Despentes, 2018: 145). Las violaciones colectivas, como las de La Manada, evidencian tan sólo cómo a los hombres les gusta contemplarse los unos a los otros: fuertes, bien empalmados, agresivos, dominantes hasta el paroxismo. El otro, la víctima de turno, es sólo un pretexto para escenificar su narcisismo. Por otra parte, los más concienciados ayudan en casa y, fuera, dejan que las mujeres trabajen su relato silenciado. Que ellas lean a otras mujeres, que rehagan su historia, que estudien a filósofas, científicas, artistas, activistas que no han tenido cabida en la narrativa hegemónica androcentrada. Los estudios de género se financian y tienen su lugar en el mercado, su pequeño espacio académico y su estantería en las librerías. Mientras tanto, los hombres siguen haciendo filosofía, historia, política y ciencia seria, y las mujeres no molestan dedicadas a su nueva afición. En este sentido, precisamente, resulta trivial la disputa entre constructivismo y esencialismo. Cuenta poco si somos mujeres porque tenemos vagina y, por tanto, la posibilidad de ser madres, o si lo somos porque compartimos una historia de dominación; el caso es que la diferencia sexual acaba siendo identitaria y crea comunidad. Nos defendemos de la dominación desde el lugar que

nos ha sido asignado por el enemigo. Condenadas a debatirnos entre la masculinización colaboracionista y la afirmación de una identidad femenina impuesta por el otro, hay que preguntarse por qué llaman «diferencia» a la diferencia sexual cuando, en realidad, quieren decir identidad.

No es que Derrida haya derramado ríos de tinta escribiendo sobre esta problemática, pero, sin duda, nunca ha dejado de hablar de la diferencia y de la crítica al logo(falo)centrismo. Desde su primera conferencia sobre La Différance dictada en 1968 hasta su seminario Geschlecht III, que se ha publicado recientemente (Derrida, 2018), la cuestión de la diferencia y, a fin de cuentas, de la diferencia sexual, transita toda su obra. La diferencia, para Derrida, nunca ha sido la diferencia entre dos identidades. En todas sus polaridades metafísicas (esencia/apariencia, cultura/naturaleza, hombre/animal, vida/muerte, actividad/pasividad, racional/irracional, logos/escritura o masculino/femenino, que es la polaridad que nos ocupa aquí), la diferencia no señala la oposición, como sí querría hacerlo la idea misma de «diferencia sexual» que se enarbola. Es, al contrario, el primer término de la oposición el que necesita afirmarse en su identidad para jerarquizar y diferenciarse de lo que podría contaminarle y, por tanto, poner en cuestión su dominio. El miedo de la masculinidad a la homosexualidad no dice sino eso mismo. Pensemos, por ejemplo y para ampliar así la mirada, en la polaridad cultura/naturaleza vinculada a la de hombre/animal, a la que Derrida consagrará algunos textos como La bestia y el soberano (seminario 2001-2003, 2008-2010) o El animal que (luego) estoy siendo (2006). Izar la bandera de la cultura y de la humanidad es exactamente la manera de confinar al rincón de lo salvaje, de la bestialidad, de la animalidad, de la irracionalidad, todo lo que no consideramos suficientemente digno como para ser humano. Ésta es la polaridad metafísica que permitió el colonialismo europeo, las masacres de poblaciones enteras de todo el mundo, el esclavismo. Se dirá que el colonialismo responde a causas económicas e históricas, y es bien cierto, pero no hay duda de que, sin el aparato categorial hombre/animal o cultura/naturaleza, la colonización no habría sido posible. Si fuimos capaces de tener un hombre negro disecado en Bañolas,[5] si pudimos exhibir hasta hace poco un ejemplar de la negritud sin sentir arcadas, es porque este operador metafísico funcionaba perfectamente, porque «el negro de Bañolas»

no era considerado hombre, sino bestia irracional, una pequeña parte de la naturaleza que disecamos y momificamos. Podríamos pensar que eso se arregla fácilmente ampliando la categoría, incluyendo a los negros en la categoría de lo humano. Bien, pero la polaridad seguirá funcionando. Ya no serán negros, pero sí otros seres, los que englobaremos con un gesto altamente genérico en la categoría de los animales, los que serán disecados, momificados, criados, inseminados, producidos, exterminados o bien exhibidos en lamentables zoológicos para el mero goce de los humanos, especialmente de los niños, que así aprenden desde pequeñitos a interiorizar la metafísica. Si decidimos que los animales no tienen alma (Descartes), que no tienen lenguaje (Lacan), mundo (Heidegger) o dignidad (Kant), es porque formamos parte de esa extraña especie que necesita definir de manera carencial al resto de los animales para poder calmar la mala conciencia por el trato soberano y cruel al que los sometemos.

Así, pues, a pesar de que pueda suscitar polémica, no hay diferencia entre hombre y animal, ni entre masculino y femenino. Es la masculinidad, en su necesidad de afirmarse pura y diferenciarse, la que inventa la diferencia sexual, como es también la humanidad del hombre la que se esfuerza en vano para distinguirse de la animalidad. Lo que Derrida llama différance (que escribo en catalán con una «z», diferència, en lugar de una «c» para mantener la homofonía con la que él juega)[6] señala justamente la imposibilidad de toda identidad. La différance, que Derrida escribe en francés incorrectamente con «a», designa a nivel espacial un diferir entre cosas, un no ser igual, pero sobre todo, en su dimensión temporal, la différance difiere, se da para más tarde, siempre a través de un rodeo que no llega nunca al éxtasis de la presencia inmediata. Différance, con «a», como en catalán diferència con «z», señala también algo esencial en la crítica de la crítica a la escritura (logocentrismo) que Derrida lleva a cabo: la diferencia entre «différence» y «différance» sólo es legible, sólo se da en el texto, tal como la masculinidad sólo se afirma en los cuerpos de las mujeres. Pronunciados en voz alta, los dos términos dicen lo mismo, pero escritos y leídos dicen otra cosa. La différance con «a» en francés y la diferència con «z» en catalán [y la diferenzia en castellano] señalan que no hay identidad, que no hay masculinidad, ni humanidad, ni otra esencia que no haya tenido que afirmarse

pasando a través de su contrario. ¿Qué sería del hombre sin la invención de la feminidad? ¿Qué sería del pensamiento, del logos, si no fuera por el rodeo estructural y necesario a través de la escritura, de eso que la ciencia y la filosofía rechazan por ser literario, de eso que querrían no necesitar, pero sin lo cual serían imposibles? Y, no obstante, la masculinidad, la humanidad, el pensamiento, las ideas, las esencias no se dan nunca en presente. Nadie encarna la masculinidad porque, allá donde querríamos encontrar su esencia, sólo encontramos diferenzia, un diferir consigo mismo, un aplazamiento irremediable. Las esencias, las identidades, los modelos son un mito filosófico que se ha vuelto político. Nos matamos demasiado por ser hombres, mujeres, racionales, civilizados, porque no soportamos la contaminación con lo que querríamos desterrar y que hemos inventado nosotros para no tener que enfrentarnos a la indecidibilidad.

Cuando Derrida aborda la cuestión de la diferencia sexual, es decir, de lo que a partir de ahora ya podemos nombrar como identidad sexual, en textos como La ley del género (1986), Espolones (1978) o Geschlecht (1987), lo hace siempre para poner en cuestión este binarismo que nos amordaza. El género es la ley, ya sea éste sexual o literario. «Has de, no has de, dice el género» (Derrida, 1986: 234). La biopolítica, nos lo ha enseñado Foucault, habrá consistido justamente en la invención de la sexualidad a partir del siglo XIX, en la obligación de identificarnos en función de nuestra orientación sexual o de patologizarnos a causa de nuestra desorientación. La medicina, la psicología, el discurso jurídico y científico han contribuido a una normalización generalizada que no pasa sólo por la heterosexualidad normativa, sino por la clasificación y la identificación con nosotros mismos, de forma obligada, en virtud de nuestras prácticas y preferencias sexuales. La sexualidad se convierte en la norma, ya sea normativa o no. Heterosexuales, homosexuales, trans, queer, etc., cumplimos con la norma desde el momento en que sentimos que pertenecemos a un género.

Lo que pasa, sin embargo, es que el género no es sino un relato y que el relato no cierra. Esto es lo que Derrida intenta mostrarnos en su análisis de La folie du jour, de Blanchot, en el texto ya citado La ley del género. En este relato, los médicos, que son reyes aunque no nos demos cuenta, escribe Blanchot, le piden al narrador

completamente loco el relato de los hechos: «Abriendo mis habitaciones, decían: Todo lo que hay ahí nos pertenece. Se lanzaban sobre mis retales de pensamiento: Esto es nuestro. Interpelaban a mi historia: Habla, y ella se ponía a su servicio» (Blanchot, 2007: 52-53). La ley exige relato, un relato de cualquier género, una identificación. Pero el narrador de Blanchot no podrá sino repetir su relato delirante sin principio ni fin, sin la menor referencia a los hechos que los médicos reclaman, porque nunca ha habido hechos a simple vista, como tampoco cuerpos sexuados. De esta manera, Blanchot dinamita el género relato desde dentro del propio relato, mostrando su imposibilidad. La folie du jour es un relato que no cierra para evidenciar que el relato no ha cerrado nunca, tal y como lo hace la literatura contemporánea. Y, en cambio, nuestros cuerpos, anticuados y obedientes, se obstinan en no leer, en no querer encarnar lo que la literatura ya hace tiempo que ha denunciado. Sucede aquí como en el relato cinematográfico más estandarizado, en cuya continuidad y linealidad seguimos creyendo, aun sabiendo con certeza que toda historia es un montaje de fragmentos que se sostiene en el vacío de los entre-planos. Walter Murch, el montador de Apocalypse Now (Coppola, 1979), explicaba la necesidad de montar los diversos planos de una «buena película» de tal manera que coincidiera el momento del corte, el salto inevitable entre planos del montaje cinematográfico, con el parpadeo del espectador, de modo que éste tuviera siempre la sensación de continuidad. Hacer coincidir el parpadeo con el corte permitiría así que el espectador pudiera sostener la ilusión de presenciar un relato unitario y fluido que se despliega ante la mirada distendida. A este respecto, Isaki Lacuesta escribió un bello texto narrado en voz en off en sus Variaciones Marker, sobre cómo Chris Marker en La Jetée (1962) intentó hacer exactamente lo contrario del cine narrativo; intentó mostrar el entre, el instante del parpadeo que desmiente la continuidad de la historia al mismo tiempo que la posibilita (Escandell Tur, 2013: 56). Pues bien, la diferenzia, ya sea sexual o no, es exactamente eso: el instante del parpadeo que desmiente la continuidad de cualquier relato de género y, al mismo tiempo, el momento preciso en el que cerramos los ojos porque no queremos asumir que no sabemos, ni podemos pertenecer al género que nos ha sido asignado o que —las biotecnologías hoy lo permiten cuando la moral médica y legal no es demasiado severa— creemos haber escogido.

«No sé pertenecer a ningún género», tal y como dice Derrida a propósito de la literatura, tal sería quizá el mejor revulsivo para aquel grito desesperado de Virginie Despentes: «Tengo un coño que me tapa toda la cara» (2018: 123). Con ese grito, Despentes denuncia la identificación a la que estamos sometidas sólo por tener vagina, así como la violencia, la humillación y la sumisión que de ahí se deriva. Sin duda, la denuncia ha de continuar vigente porque la situación de desigualdad y violencia es demasiado fragorosa. Pero no valdrá para nada si no deconstruimos al mismo tiempo todas las identificaciones de género, y en primer término la de la masculinidad —que, por otra parte, nadie encarna ni debería querer encarnarla—, ya que es la identificación que ordena y genera ese binarismo que humilla, explota y mata. No querer pertenecer a ningún género, justamente porque no se puede, porque la ley y la norma piden una identificación imposible y, de cabo a rabo, ficticia, tal sería la afirmación de una verdadera diferencia, de una diferencia sexual «que no estuviera sellada por el dos» (Derrida, 1992: 115). Tal vez, no ya una diferencia sexual, sino una sexualidad diferenciándose, en cada encuentro, en cada encontronazo, ya sea con alguien del sexo contrario o no, ya sea con prácticas heterosexuales u homosexuales —según una extraña tradición que se ha dignado a clasificarlas—, incluso con la misma persona. La homosexualidad tampoco está aquí a salvo. Los roles de género y las identificaciones trabajan por todas partes. Aprender a desidentificarse, a relacionarse con el otro desde la diferenzia, es la única manera de dejarse afectar sin sumisión estratégica y sin tratar al otro como objeto de deseo preformado. «A cada uno, sus n sexos», decían Deleuze y Guattari. A cada uno su trabajo de deconstrucción de género, para que la relación sexual sea la celebración de un acontecimiento en vez de un mero intercambio de descargas y de beneficios simbólicos. Probablemente, sólo en un ámbito como el de la sexualidad, el encuentro con el otro resulta tan turbador, tan propicio a permitir que dejemos de ser quienes somos, tan abierto al arribante que nos altera. Vale la pena no estropear tal encuentro con identificaciones de género que lo condenan al fracaso y a la repetición extenuante de un orden simbólico demasiado antiguo, demasiado pobre, demasiado jerarquizante, demasiado mezquino y demasiado triste para seguir siendo deseable.

Desde este punto de vista, el feminismo no quedará indemne, sin duda, pero tampoco dejará de ser vindicado. Sucede simplemente que la feminidad de lo femenino ya no está asegurada. O mejor, que la feminidad consiste justamente en el desplazamiento de la polaridad, en el abandono del mundo de las esencias, en la ironía ante las seguridades de los hombres de ciencia que lo ordenan todo, tal y como Derrida habrá leído en cierto Nietzsche. La ausencia de verdad, de identidad, en Nietzsche, tiene nombre de mujer (Derrida, 1978-79: 52). Es cierta idea de feminidad, dionisíaca y danzarina, transgresora y frontera, la que permite ir más allá de la masculina locura binaria y clasificatoria. Un archifemenino, en este sentido, tan reclamable como la archiescritura de la que habla Derrida. De esa mujer que no es sólo mujer da cuenta también Hélène Cixous cuando escribe:

Pero sé por experiencia (solo sé después de la experiencia, es decir, después de errar) que con frecuencia una mujer no es una mujer, ni un hombre, un hombre, que con frecuencia una mujer, un hombre, es un conjunto de X elementos. Conozco a una mujer que, a segunda vista, es un conjunto de cinco niños y una niña. Respecto a las miradas siguientes… No sé cuál es mi conjunto. ¿Quién son yo? ¿Pretendo que mi soy-yo es mayoritariamente mujer? Experimento una sensación inquietante cuando hablo de estos conjuntos. Me parece que en la escena politicosocial de hoy en día son sobre todo las mujeres, más que los hombres, las que son conjuntos ocupados, poblados, naturalizados, ensamblados por cierta cantidad de partes del otro, y que gran parte de los hombres están ocupados por elementos mayoritariamente masculinos (Cixous, 2005: 224).

Son sobre todo las mujeres las que son conjuntos ocupados, las más proclives a abandonar las falsas identificaciones de género, las más dispuestas a dejarse sentir y ser afectadas. Lo hemos aprendido a base de golpes. No es nada natural. Si el feminismo tiene que ser todavía reivindicable, no será ya para colaborar con el sistema a base de copias masculinizadas, ni para atrincherarse en una identidad que crea comunidad pero que nos sitúa en el mismo lugar que nos ha habilitado el adversario, sino para hacerlo explotar

desde dentro. Que no somos nada sino deseo de alteración y de experiencia, más allá de todo código y de todo género, quizá serán las mujeres quienes nos lo enseñen, quienes lo enseñen también a los hombres que ya no soportan las exigencias a las que les constriñe su masculinidad impuesta. Nos jugamos ahí nuestras relaciones más íntimas, que son también políticas, y tal vez matriz de toda relación con el otro. Llegará un día en que, gracias al influjo de estas mujeres que ya no son mujeres, sino cinco niños y una niña en una segunda mirada, gracias a su sentimiento inquietante de no pertenecer a ningún género, nos avergonzaremos de haber exhibido cuerpos de mujeres en los anuncios publicitarios, de haberlos prostituido, tanto fuera como dentro del matrimonio, y de haberlos vejado con tanta impunidad. Tal y como ahora no nos atrevemos tan siquiera a recordar que tuvimos un hombre negro disecado y expuesto en el museo de Bañolas.

---

5. La autora se refiere aquí al caso de «el Negre de Banyoles», un varón de etnia san (tradicionalmente llamado «bosquimano») que fue exhibido embalsamado como la mayor atracción del Museo Darder, en la ciudad de Bañolas (provincia de Gerona, Cataluña). Fue expuesto hasta el año 2000, cuando se repatriaron sus restos a Botsuana. [N. del T.]

6. Como ya hemos adelantado en la nota 1, el juego que Derrida establece en francés entre différence/différance se traduce en catalán por diferència/diferènzia y, en castellano, hemos optado por diferencia/diferenzia. En los tres casos, se mantiene la homofonía entre los dos términos: la grafía gramatical y el neologismo, respectivamente. [N. del T.]

Afirmad siempre la sobrevida

En la carta que Derrida escribió para su sepelio, podemos leer: «Préférez toujours la vie, affirmez sans cesse la survie» (Preferid siempre la vida, afirmad sin cesar la sobrevida). ¿Por qué debería Derrida recordarnos que hemos de preferir la vida a la muerte? ¿Acaso no lo hacemos cada día cuando nos levantamos, cuando vamos al trabajo, cuando tenemos hijos, cuando nos embarcamos en proyectos? ¿No es la vida lo que preferimos por defecto, mientras que la muerte, el suicidio, requeriría una decisión demasiado extrema, contranatural, que ni tan siquiera nos planteamos? ¿No es la vida, la nuestra y la de los nuestros, lo que tememos perder en todo momento, lo que defendemos hasta el último aliento, lo que alargamos hasta lo impracticable? ¿No hemos hecho todo lo necesario para ganarnos la vida, no es eso lo que nos enseñan desde pequeños? ¿No es la vida intensa, la pura vida, lo que deseamos cuando somos jóvenes y lo que después, domesticados y aburridos, añoramos? ¿Hay quizá alguien que prefiera la muerte? Del suicida, ¿acaso no decimos siempre que no estaba bien, que pasaba por una depresión no diagnosticada o que se había arruinado? ¿Y no es así, buscando explicaciones triviales para lo insondable, como eludimos la pregunta? No la pregunta por las razones que llevaron a alguien a suicidarse, siempre circunstanciales y personales, sino la cuestión, más urgente y angustiante, sobre lo cerca que está su decisión de la nuestra, sobre lo mucho que se parece la decisión de morir, de quitarse la vida, a la decisión de defenderla a cualquier precio, como hacemos los que continuamos viviendo.

De esta similitud, precisamente, nos habla uno de los últimos seminarios publicados de Derrida, el seminario titulado La pena de muerte (vol. 1, 2012b; vol. 2, 2015). Parecerá inquietante, pero lo que comparten el suicidio y la defensa a ultranza de la vida es una y la misma lógica, la lógica de la soberanía. En contra de los análisis de Foucault, Derrida sostiene que la soberanía no ha acabado nunca, que no ha habido nunca una época tanatopolítica que haya

sido sustituida por la biopolítica, que no sólo la vigencia de la pena de muerte en muchos países es todavía un hecho, sino que la lógica de la soberanía sigue funcionando incluso cuando ésta se ha abolido. Lo que evidencia la pena de muerte como castigo soberano ejemplar es nuestro concepto de vida, el mismo que nos permite matar justificadamente, incluso matarnos a nosotros mismos.

Hay una novela de Roberto Bolaño que capta muy bien esa lógica soberana. Se titula Estrella distante (1996). En ésta, un grupo de jóvenes poetas chilenos, políticamente comprometidos, sueñan con la revolución, la lucha armada y la poesía como herramienta emancipadora del proletariado. Hablan. Escriben poemas. Se los leen en voz alta los unos a los otros. Entre ellos, Carlos Wieder, un poeta fascista infiltrado, prepara la que será su obra maestra. Producido el golpe de Estado, el poeta los visita uno a uno. Los asesina. Los cuerpos no aparecerán nunca. Pero Wieder no es sólo un torturador, es un artista. Demuestra que el nuevo régimen no está reñido con el arte de vanguardia. Una de sus obras más ambiciosas consiste en un recital de poesía aérea. Escribe en el cielo: «La muerte es resurrección», «La muerte es limpieza»… Bolaño se inspira probablemente en la performance que el poeta Raúl Zurita llevó a cabo en el cielo de Nueva York. Toda la mística del arte fascista se concentra en esos enunciados que preparan su obra final: una exposición fotográfica, documental, intercalada por textos de De Maistre. En las fotografías aparecen dedos cortados, cuerpos despedazados, cabelleras rubias evanescentes, restos orgánicos, rostros de espanto todavía vivos… son los de los jóvenes poetas.

En esta novela, toda la lógica de la soberanía y su crueldad consecuente están presentes, como en la pena de muerte y en nuestras vidas. Preferir algún ideal de vida a la vida misma es lo que permite matar. Precisamente en nombre de la dignidad, de la justicia, de la revolución, del orden, nos convertimos en verdugos. Una identificación extrema con la ley permite cometer el peor de los males en nombre del bien, con el fin de proteger cierto concepto de vida inalienable que el condenado, creemos, ha transgredido. A eso se le llama crueldad. Algunos dicen que los animales no son capaces de crueldad. De ahí que Kant, defensor de la moral y del imperativo categórico, fuera al mismo tiempo un defensor acérrimo

de la pena de muerte. De ahí que, entre Kant y el marqués de Sade, como bien sabía Lacan, el sádico fuera Kant. En toda férrea defensa de la vida, de un alto concepto de vida, hay una pulsión de muerte. El criminal que mata sin razón es, al fin y al cabo, inocente o, cuando menos, matar no es para él un acto de justicia. En cambio, desde el momento en que mata sin que le tiemble el pulso, Wieder se convierte en soberano: poner fin a la incalculabilidad de la finitud. Todos estamos condenados a muerte, pero ignoramos la fecha y la hora de nuestra condena. Establecerla es ganarle la partida al no-saber, al porvenir incalculable, a todo lo arribante que quedaría por llegar. Lo hace Wieder, lo hacen los Estados en que la pena de muerte todavía es legal, lo hacen los militares y lo hace el suicida, que se convierte así en amo y señor de lo imprevisible. Lo hacemos nosotros cuando decidimos dejar morir, a menudo de hambre, en nombre de nuestras apreciables vidas, cuando matamos para mantener nuestras vidas indemnes y salvas. Pero, además, la vena artística de ese poeta fascista de la vanguardia chilena expresa algo esencial en esa lógica soberana: la fascinación escénica, el gusto por el espectáculo. Basta con rescatar de la memoria o de la hemeroteca aquellas fotografías de la guerra de Irak, en las que jóvenes militares americanos, especialmente mujeres, hay que recordarlo, se hicieron fotografías sonrientes en el momento mismo en que torturaban a presos. Aquellas fotografías, arrebatadas a los soldados, dieron la vuelta al mundo. No me puedo ni imaginar con qué ojos debieron mirar a esas jóvenes sus familiares, amigos y vecinos el día en que volvieron a sus casas, a sus barrios de techos adornados con banderas americanas. Y, no obstante, como siempre, aquel no fue un hecho excepcional. Conocemos a hombres que han sido abandonados y que envían, a sus exparejas, dramáticos vídeos lacrimógenos para hacer que se sientan culpables; hemos visto suicidios televisados o anunciados en un post de Facebook, grabaciones de violaciones colectivas en las que los hombres ríen y bromean entre ellos mientras la víctima es penetrada, violentamente, una y otra vez. Es la fascinación del poder que se contempla a sí mismo, que se imagina ser percibido. El soberano se proyecta una película en el momento más álgido de su soberanía, convierte el dolor en la escena del poder. Las fotografías que colgamos en Instagram de los momentos más vitales y supuestamente alegres de nuestras vidas quizá no son sino la otra cara de la misma lógica. Nos imaginamos siendo percibidos. El

poder y el espectáculo nos fascinan. Afirmamos la vida plena, necesitamos mostrarla a los otros, porque tenemos miedo a la muerte. Probablemente, no llegaremos nunca a grabarnos matando, pero el deseo de poder y de espectáculo es el mismo que el de Wieder: sentirnos, por una vez, soberanos.

Salir de esa lógica de la crueldad, de esa pulsión de poder es a lo que nos invitaba Jacques Derrida en el momento mismo de su muerte. Preferid la vida a cualquier concepto de vida, pero a condición de comprender que lo contrario de la vida no es la muerte, sino el cálculo, la pulsión de poder, la soberanía. Es el miedo a la muerte, la defensa sin miramientos de la vida, la separación rigurosa entre vida y muerte lo que mata. Por eso, preferid la vida pero, también, afirmad siempre la sobrevida. La sobrevida no es la supervivencia, sino más bien lo contrario. Derrida escribe survie (Derrida, 1993: 17) para señalar una vida atravesada por la muerte, y no una vida que se conserva contra todo obstáculo. Sólo una vida habitada por la muerte, la propia y la de los otros, puede abrirse al porvenir, del que ya no disponemos como amos. La escritura se vuelve aquí un caso ejemplar. Más allá de la palabra viva, que vinculamos rápidamente a la persona que la profiere y a quien va dirigida, el texto escrito tiene un destino imprevisible. Lo que yo escribo ahora aquí, en este preciso instante, será interpretado, si se lee, en contextos diferentes sobre los que no tendré ningún control, ni sería deseable que lo tuviera. En cierto modo, desde el momento en que escribimos, aunque sea un post, ya estamos muertos. Como una botella que lanzamos al mar, como un meteorito, algo se separa de nuestro cuerpo y se vuelve luminoso cuando entra en la esfera del otro. María Zambrano decía que «escribimos para reconquistar la derrota sufrida siempre que hemos hablado largamente» (Zambrano, 2005: 35). Desde el punto de vista de la sobrevivencia, quizá no habrá reconquista y la derrota siempre estará garantizada, pero sí que habrá una tregua solicitada a la pura vida que mata. Es la tregua que Kafka pide en su Carta al padre. El padre le reprocha que no ha sabido vivir: que no se ha casado, no ha tenido hijos, no ha sabido ganarse la vida dignamente, es decir, que no se ha asegurado la supervivencia y no ha afirmado la vida, se ha limitado a esa forma de vida parasitaria que es la literatura. Kafka sabe sin duda, empero, que esa vida normal, afirmativa y soberana que el padre encarna es la vida que mata. Ante su

autoridad, avalada por el sentido común y el éxito social y profesional, Kafka elige la sobrevivencia: la escritura y la lectura, es decir, la convivencia con todos los muertos que han dejado alguna huella valiosa, más allá de la pura vida. Le pide una tregua al padre para no tener que defender la vida a cualquier precio, alargarla indefinidamente, reproducirla y convertirse en otro padre más que enseña a vivir, hablar, comer, dormir, comportarse correctamente. La sobrevida es modesta. Este trabajo de lectura y escritura se lleva a término fuera de escena. Kafka no publicará prácticamente nada en vida. Aquí la pulsión del poder no rige. Se sobrevive por necesidad.

Resulta curioso, pero sólo se puede dar cuando la vida queda atravesada por la muerte, cuando hemos dejado de sobrevalorarla, de defenderla a diestro y siniestro, de exhibir los trofeos de su afirmación. Así sólo damos muerte. La política de la sobrevida es una política de la herencia, de la convivencia con los muertos de los que conservamos huellas que todavía nos interpelan. Derrida los llama espectros. Así es como él hereda a Marx, Kafka, Lévinas, Nietzsche, Heidegger, Platón, etc., y nosotros heredemos de Derrida su manera de heredar, de leer y de reescribir, su preferencia por la vida y su afirmación de la sobrevida que intenta subvertir la lógica cruel de la soberanía. Querría pensar que aquellos de nosotros que hemos preferido continuar leyendo y reescribiendo esa herencia, en lugar de limitarnos a ganarnos la vida y a defenderla a cualquier precio, lo hemos hecho porque sospechábamos que lo que llamaban vida no lo era realmente. Deseábamos, quizá, un plus de vie, una vida más intensa por estar labrada por la muerte y abierta a lo por venir, y al mismo tiempo un «¡basta de vida!», ya no más vida, ¡por favor! No somos ingenuos. Cada vez es más difícil la supervivencia y, por consiguiente, sobrevivir. Y, no obstante, sin esa otra vida no sabríamos seguir viviendo. De entre todas las políticas que Derrida nos ha legado —la política de la hospitalidad, la de la escritura, la de la aporía democrática, la de la animalidad, la de la diferencia sexual, etc.—, puede ser que sea esa política de la sobrevida la que nos haga más libres. A cada uno, sus n sexos, a cada uno sus n herencias, pero exceptuando aquellas que aseveren la soberanía, la vida y, por tanto, la muerte. En el arco que se despliega entre el poeta ficticio de Bolaño y Derrida, ¿sabremos elegir? Sólo un breve consejo antes de morir con la última palabra de este pequeño

librito. Me repetiré: preferid siempre la vida, afirmad sin cesar la sobrevida. Tan sólo con eso, la política ya ha empezado.

Habíamos empezado por el medio. Por una madre de procedencia valenciana que hablaba castellano y por un padre del barrio barcelonés del Poble Sec que hizo, del catalán, su lengua materna. De ambos recojo la herencia. Los traiciono. Volvemos a empezar. Sobrevivimos.

Breve biografía

de Jacques Derrida

Jacques Derrida nació el 15 de julio de 1930 en El Biar, cerca de Argel, en el seno de una familia sefardita de origen español. Fue expulsado del Instituto Ben Aknoun a resultas del decreto de Vichy, que retiraba la ciudadanía francesa a los judíos argelinos. Su escolarización —primero en una escuela hebrea con un ambiente comunitario que detestaba, después en el instituto, de nuevo, donde suspendió el bachillerato, hasta el curso preparatorio para el ingreso en la École Normale Supérieure (ENS) de París— estuvo marcada por el malestar y por la inadaptación. De sus años de escuela, Derrida dice que fueron un infierno. Aun así, o quizá por eso precisamente, fue al final de ese período cuando despertó a la filosofía y leyó incansablemente. Finalmente, ingresó en la ENS, donde conoció a su profesor y amigo Althusser y a Jean Hyppolite, que dirigió su tesis doctoral. Enseñó en el instituto de Le Mans y fue profesor ayudante en la Sorbona hasta que, en 1964, ingresó como profesor de la ENS. El reconocimiento le llegó, empero, a partir de su participación en la conferencia de Baltimore (1966) sobre el estado del posestructuralismo. Allí conoció a Paul de Man y a Lacan, y empezó a tener gran influencia en el ámbito americano, contrastando con el bloqueo que sufría en las universidades francesas. Este hecho comportó que desarrollara gran parte de su carrera en el extranjero, siendo profesor visitante en la John Hopkins University y, después, en Yale. Fue nombrado profesor honoris causa en la Universidad de Columbia de Nueva York y, posteriormente, en muchas otras. Además de su trabajo filosófico —que supondrá una relectura innovadora y crítica de toda la tradición —, mantuvo un compromiso militante en la defensa de la enseñanza de la filosofía. En 1974 creó el grupo GREPH (Groupe de Recherche pour l'Enseignement Philosophique), en 1979 inauguró los États Généraux de la philosophie, frente a las intenciones ministeriales de

convertir la filosofía en una materia optativa en el bachillerato, y en 1983 fundó el Collège International de Philosophie junto a otros compañeros críticos con la especialización, la burocratización, la profesionalización y la esclerosis de la institución universitaria.

Derrida, siempre desde su mirada filosófica deconstructiva, colaboró con artistas, cineastas como Safaa Fathy, poetas y arquitectos. Murió el 8 de octubre de 2004 a causa de un cáncer de páncreas. Detrás de él, dejó una obra inmensa e influyente, de la que todavía queda por publicar la mayor parte de sus seminarios. La mayoría de sus manuscritos se encuentran en el Critical Theory Archive de la Universidad de California (Irvine).

Bibliografía

Textos de Derrida citados

Derrida, Jacques (1967), De la grammatologie, Minuit, París.

— (1967), L'écriture et la différence, Seuil, París.

— (1972a), La dissémination, Seuil, París.

— (1972b), Marges - de la philosophie, Minuit, París.

— (1978-79), Éperons. Les Styles de Nietzsche, Flammarion, París.

— (1984a), Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Galilée, París.

— (1984b), « La loi du genre », Parages, Galilée, París, pp. 249-287.

— (1985), «Préjugés. Devant la loi», Lyotard, J. F., La faculté de juger, Minuit, París, pp. 87-139.

— (1987a), «Des tours de Babel», Psyché. Inventions de l'autre. Galilée, París.

— (1987b), « Geschlecht», De l'esprit. Heidegger et la question. Galilée, París.

— (1991), L'autre cap suivi de La démocratie ajournée, Minuit, París.

— (1992), Points de suspension, Galilée, París.

— (1993), Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil, et la nouvelle Internationale, Galilée, París.

— (1994), Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité», Galilée, París.

— (1996), Apories. Mourir - s'attendre aux «limites de la vérité», Galilée, París.

— (1997), De l'hospitalité, Calmann-Lévy, París.

— (1997), Adieu — à Emmanuel Lévinas, Galilée, París.

— (2002), H.C. pour la vie c'est à dire Galilée, París.

— (2003a), Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème, Galilée, París.

— (2003b), Chaque fois unique, la fin du monde (P.A. Brault y M. Nass, eds.), Galilée, París.

— *(2003c), Voyous. Deux essais sur la raison, Galilée, París.*

— (2006), L'animal que donc je suis, Galilée, París.

— (2008), Séminaire. La bête et le souverain, volumen I (2001-2002), Galilée, París.

— (2010), Séminaire. La bête et le souverain, volumen II (2002-2003), Galilée, París.

— (2012a), Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan, Galilée, París.

— (2012b), Séminaire. La peine de mort, volumen I (1999-2000), Galilée, París.

— (2015), Séminaire. La peine de mort, volumen II (2000-2001), Galilée, París.

Textos de Derrida en catalán y en castellano

— (2017), El monolingüisme de l'altre, trad. de Felip Martí Jufresa y Antoni Mora, Universitat de Barcelona Ed., Barcelona.

— (1971), De la gramatología, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, Siglo Veintiuno, Buenos Aires.

— (1975), La diseminación, trad. de J. Martín, Fundamentos, Madrid.

— (1988), Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid.

— (1989), La escritura y la diferencia, trad. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, (reeditado en 2013).

— (1989), Del espíritu. Heidegger y la pregunta, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia.

— (1995), Espectros de Marx, trad. de J.M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid.

— (1997), El monolingüismo del otro, trad. de H. Pons, Manantial, Buenos Aires.

— (1997), Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad», trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid.

— (1998), Aporías, trad. de C. de Peretti, Paidós, Barcelona.

— (1998), Adiós a Emmanuel Lévinas, trad. de J. Santos, Trotta, Madrid.

— (2000), La hospitalidad (con A. Dufourmantelle), trad. y prólogo de M. Segoviano, Ed. De la Flor, Buenos Aires.

— (2004), Lengua por venir / Langue à venir – Séminaire de Barcelone (avec H. Cixous) (M. Segarra, ed.), Ed. Icaria, Barcelona.

— (2005), Canallas, trad. C. de Peretti, Trotta, Madrid.

— (2005), Cada vez única, el fin del mundo, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia.

— (2008), El animal que luego estoy si(gui)endo, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid.

— (2009), Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio, trad. de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires/ Madrid.

— (2009), Carneros. El diálogo ininterrumpido. Entre dos infinitos, el poema, trad. de I. Agoff, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid.

— (2010), Seminario «La bestia y el soberano». Volumen I (2001-2002), trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Ed. Manantial, Buenos Aires.

— (2011), Seminario «La bestia y el soberano». Volumen II (2002-2003), trad. de L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha, Ed. Manantial, Buenos Aires.

— (2011), Prejuzgados: ante la ley, trad. de Fernando Rampérez y Jordi Massó, Avarigani, Madrid.

— (2017), Seminario «La pena de muerte». Volumen I (1999-2000), trad. de D. Rocha, La Oficina de Arte y ediciones, Madrid.

Otra bibliografía citada

Althusser, L. (1988), Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan, Nueva Visión, Buenos Aires.

Arendt, H. (1964), Entrevista amb Gunter Gauss, trad. de R. Alcoberro, http://www.alcoberro.info/pdf/arendt4.pdf.

Blanchot, M. (2007), El instante de mi muerte. La locura de la luz, Tecnos, Madrid.

Bassas Vila, X. (2018), Jacques Rancière. L'assaig de la igualtat, Gedisa, Barcelona [trad. cast., Jacques Rancière. Ensayar la igualdad, Gedisa, Barcelona, 2019].

Butler, J., Spivak, G. (2009), ¿Quién le canta al Estado-nación?, Paidós, Buenos Aires/Barcelona.

Chomsky, N. (2000), Rogue States, Cambridge.

Cixous, H. (2003), Las ensoñaciones de la mujer salvaje, trad. de Yael Langella y Arnau Pons, Ed. Horas y Horas, Madrid.

Cixous, H. (2005), «Cuentos de la diferencia sexual», Lectora, 21, pp. 209-231.

Crouch, S., (2004), Post-democracy, Wiley, Cambridge.

Despentes, V. (2006), Teoria King Kong, L'Altra Editorial, Barcelona.

Escandell Tur, A. (2013), Chris Marker y La Jetée. La fotografía después del cine, Jekkyll y Jill, Zaragoza.

Jordana, E. (2019), Michel Foucault: Biopolítica i governamentalitat, Gedisa, Barcelona.

Kemplerer, V. (2001), LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo, Minúscula, Barcelona.

Kierkegaard, S. (2007), Las obras del amor, Sígueme, Salamanca.

Lanfranconi, A. (2018), Kinder für die Aufklärung. Infancias e interrupciones en las emisiones radiofónicas de Walter Benjamin, Documenta Universitaria, Gerona.

Lévinas, E., Kearney, R. (1986), «Dialogues with Emmanuel Lévinas», Face to face with Lévinas, Sunny Press, Albany.

Strahele, E. (2018), Claude Lefort. La inquietud de la política, Gedisa, Barcelona. [trad. cast., Gedisa, Barcelona, 2019].

Riba, J. (2018), Alain Badiou. Allò polític i la política, Gedisa, Barcelona.

Zambrano, M. (2005), «Por qué se escribe», Hacia un saber sobre el alma, Alianza, Madrid, pp. 35- 44.

Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «El ocaso de la temporalidad en el mundo contemporáneo» (FFI2016-77077-P), desarrollado por el grupo Càtedra de Filosofia Contemporània de la Universitat de Barcelona, y del proyecto «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias» (FFI2016-77574-P).

El capítulo «Hostipitalidad» es una versión del texto original, en castellano, del catálogo de la exposición de la artista Nora Ancarola, Temps de plom i plata. Derives obligades (2019), comisariada por Joan Minguet Batllori.